DIALOGHI

DI

PLATONE

tradotti

DA

RUGGIERO BONGHI

—

Volume II.

TORINO *ROMA* FIRENZE
FRAT. BOCCA E C., LIBRAI-EDITORI
Via del Corso N.° 216-217
1881

LA VITA È DOLORE?

LETTERA

ALLA

PRINCIPESSA DI TEANO

Principessa carissima,

DELLE *Signore, cui vo dirigendo queste antiche e geniali conversazioni, immaginate da Platone nella società più elegante e squisita de' tempi suoi, — discorreva, pare, di tali soggetti, — Ella è la prima, che abbia scelto quella avanti a cui le sarebbe piaciuto meglio di vedere il suo nome. Con una precisione tutta sua, quando io le ho mostrato, quali fossero i diversi soggetti di coteste conversazioni, e le ho dimandato, quale le piacesse di più, — Oh per me, m' ha risposto, quella sull' anima. Eccola, dunque; tratta, come vedrà, d' una parte soltanto di così vasto ed ansioso tema; se, cioè, quest' anima nostra duri in un mondo di là. Terribile dimanda, a cui non si senton sicuri nella risposta, se non soli coloro che non la cercano; e che trovano il no o il sì nel sonno della loro coscienza o nei bisogni del lor cuore, nel bujo che hanno fatto dentro di sè o nella luce che scenda loro d' altronde.*

Ci ha Ella pensato mai, gentilissima Donna, a cui Dio ha dato non meno sereno l' animo, che maravigliosamente bello il viso e la persona?

Oh, perchè non ci avrebbe Ella pensato? Ella ha, tra molte, questa qualità rara, e che le viene, Dio mi perdoni di dirlo, piuttosto dalla patria nella quale Ella è nata che non da quella in cui vive. Non solo ogni alta e bella cosa l'attrae, — il che d'un' Italiana non accadrebbe meno, — ma altresì non v'ha esercizio vigoroso e sano della mente e della vita, dov' Ella non si gitti, desiosa di sperimentarlo. Poichè le vanno tanto a grado le più alte vette dei monti, anzi me la ricordo tuttora due anni sono, che non v'era cima tanto ripida o sublime, che la sgomentasse o piuttosto non le desse la voglia di superarla; come non le piacerebbe altresì il salire le vette di questi ardui problemi umani? Poichè le piace tanto, dove la campagna più s'allarga e si distende, correre a briglia sciolta sul più veloce cavallo della sua isola natia, anzi Ella

irritato il morso
accresce impeto al corso,

come non le piacerebbe altresì il volare colla mente attraverso i campi, se meno spianati, assai più vasti, del pensiero umano? Io l'ho guardata talora — chi non la guarda? — piena d'una balda gioja, con quegli occhi ridenti, donde non traluce che sicurezza e pace, dicendo a ciascuno la parola che aspetta, circondata di luce e riverberando luce da sè, abbandonare le svelte membra a' moti varii ed agili delle danze, ardente, infaticata, e mostrando di fuori il sentimento della vita, che le si raddoppia di dentro. Ebbene, i moti della mente, che s'affatica intorno agli ardui ed ultimi perchè *di questa esistenza nostra e della natura, non sono meno varii od agili,*

non vogliono uno spirito meno infaticato ed ardente; non promettono meno di raddoppiare il senso della vita dentro di noi. Il beneficio, che se ne ritrae, sta, certo in gran parte, nello sforzo stesso che richiedono. Questo beneficio è sicuro. Anche, quando non si raggiunge la meta, giova aver fatto la via.

Ma Dio buono! A che mai, voleva io dimandarle, se ci avesse pensato mai? Il desiderio di provarle, che poteva averci pensato, m'ha distolto dal dirle a che. Ora, ecco. Io non voleva dimandarle, come ha potuto immaginare, se Ella avesse mai posto a sè stessa la quistione, che qui vedrà trattata da Socrate presso a morire; bensì, a qualcosa di più sottile ancora, ed è questo. Che strana natura mai è la nostra la quale resta al bujo appunto dove più le premerebbe la luce? E il bujo cresce; cresce in misura della luce, che gli facciamo intorno in tutto quello in cui c'è lecito farla. Poichè le sarà stato pur detto più volte, che la scienza ha oramai chiarito, così il punto dell'immortalità dell'anima, come quello dell'esistenza di Dio ed ogni altro di simil natura. Ma ecco, dove è il mio dubbio, ed il suo, forse. La scienza gli ha chiariti, può essere; ma quello che non s'è chiarito, è lo scienziato ed il mondo. Parliamo schietto: una volta ammesso, che la scienza non riconosca altri veri, se non quelli dei quali il metodo ch'essa usa, le permetta di dar la riprova, si può concludere che i due punti accennati più su sono per loro natura disadatti ad essere mai riconosciuti per veri, anche quando non si possano negare per falsi; ma non basta; bisogna, inoltre, che lo scienziato forzi la coscienza propria a conten-

tarsi di non più dimandare da capo nè a sè nè ad altri, se son veri o no, e persuada il genere umano a contentarsene. Poichè, cara Signora, badi, quando ciò non s'ottenga, che differenza continuerà a correre tra questi punti che la scienza non afferma veri — e talora, per più facile disimpegno, finisce col dichiarare falsi — e gli altri, che afferma veri? Sopra questi, nè essa nè noi non ci si torna mai; sopra quelli ed essa e noi ci si torna sempre.

Diceva che il bujo cresce. Veda, se a' suoi occhi, che sono così lucenti, non paja del pari. Se si duri nel mondo di là, è stato dubitato dacchè l'uomo è stato in grado di dubitare; ma se valga il pregio di vivere nel mondo di qua, è un dubbio nuovo. E intendiamoci; non è nuovo il gemito della vita; questo è più vecchio di qualunque dimanda ha mai fatta a sè l'uomo, da qualunque tempo, su qualunque cosa. I popoli di Tracia, si può credere che non fossero soli a bagnare di lagrime la culla dell'uomo, ed accompagnarne la bara con grida di gioja. Quello, che si può dire sia nuovo, non è solo la quistione, se metta conto di vivere, ma la risposta che non metta conto; e che la natura delle cose sia essenzialmente tale, che l'uomo ha per suo destino quaggiù, — un destino a cui non l'ha condannato nessuno — il dolore, e al di là l'aspetta... non l'aspetta nulla, più di quello che aspetti nulla un soffio di vento.

Il gemito, le dicevo, è vecchio. Ogni letteratura di popolo, per antico che sia, l'attesta. Si direbbe, che il ripensare di sè, il ripensare del mondo, l'uscire d'una vita primitiva spontanea per entrare in una riflessa, il creare una

filosofia, una poesia, un'arte, non è servito all'uomo se non per rimpiangere, per prima cosa, sè stesso. La filosofia e la letteratura indiana, l'ebraica, la greca, la latina mandano fuori lo stesso lamento. Lasciamo le altre, e guardiamo queste due ultime; poichè ora v'ha una scuola, la quale immagina un mondo pagano diverso dal vero, un mondo in cui era tutto riso e letizia, e accusa il Cristianesimo d'averlo distrutto, per crear in sua vece quello, in cui, con nostro dispetto, siam pure costretti a vivere oggi. Questi, prosatori o poeti che siano, frantendono, carissima Principessa, e scambiano le parti della natura umana e della religione nel moto generale della storia. Pur negando così furiosamente, come fanno, ogni soprannaturale, immaginano, che le religioni non sorgano dal seno della natura umana, ma le piovan di fuori. E neanche s'avvedono, che è il sentimento dell'uomo quello che si riverbera nei culti; se è anche vero che questi, alla lor volta, infoscano nel sentimento stesso la tinta che vi hanno presa. Sicchè essi credono effetto d'una o d'un'altra religione ciò che in ciascuna religione è effetto della natura umana, onde ha avuto l'origine. E fanno carattere d'una sola, e ripetono dall'influenza sua quello che ciascuna deve a un'influenza, che hanno sentito tutte; l'influenza del pensiero, che sin da principio l'uomo s'è formato di sè e della sua vita e delle sue relazioni col tutto e d'un suo avvenire.

No davvero; i Greci e i Latini non videro la vita così ilare, come costoro fantasticano. Leopardi, il poeta ultimo del dolore, non mette innanzi ad una delle sue poesie, più dolcemente

malinconiche, questo ch' è uno dei più malinconici versi di poeta greco:

Muor giovine colui che a' Numi è caro (1)?

Ed era un autor comico quegli il quale scriveva così: Menandro, a cui la commedia ha voluto dire, sopra ogni cosa, imitazione e rappresentazione dell' umana natura nelle sue relazioni giornaliere, elevate a concetti ed a tipi. La sentenza di lui non era un pregiudizio suo; aveva una lunga tradizione nella storia della letteratura natia. Euripide, ancor egli fra' tragici il più addentro nello studio degli affetti e dei sentimenti dell' uomo, aveva già scritto:

È tutta degli umani
Un dolore la vita e da travagli
Posa non è (2).

Anzi, nella tragedia stessa, non v'ha questa esclamazione, una delle più vigorose, che l' esperienza del dolore ha tratto di bocca ad un poeta:

O travagli che siete l' alimento
Dell' uomo (3)?

Ed è pure il medesimo il pensiero di Sofocle, che prorompe come una conclusione improvvisa d' una lunga meditazione:

Vince il non esser nati ogni sentenza:
E se comparso altri pur sia, tornare
Sollecito colà dond' egli viene,
S' accosta poi, meglio d' ogni altra al vero (4).

E Cassandra, già presentendo la morte, non grida in Eschilo:

Ahi! cose umane! prosperose, un' ombra
Le gitteria per terra; e sfortunate,
D' umida spugna le cancella un frego (5).

Eppure, nessuna di queste tristi parole sulla vita umana ha l'impeto di quella di Pindaro, quando, alla fine d'un' ode, dopo celebrata la gloria d'una vittoria già conseguita, e prenunciata quella di vittorie che seguiranno, questo stesso spettacolo dell'umana fortuna, visto e previsto, gli trae dall'anima questo lamento:

Per picciol tempo cresce
De' mortali la gioja; ed ecco a terra
Cade abbattuta
Da nemico decreto.
Creature d'un giorno! Oh! ch' è mai l'uno!
E che l'altro non è! D'un ombra sogno,
Uomini, siete (6).

Principessa, se considerazioni così angosciose non le hanno fatto già buttar via questa lettera, io devo pregarla di non immaginare, che esse non sieno nate nella mente greca, se non quando questa aveva già persa la sua freschezza natia, e per ragioni e per vie non tutte chiare, vi s'era andato formando un concetto nuovo e più riflesso sulle condizioni della vita umana quaggiù e sulle sue aspettazioni avvenire. Questa alterazione, in effetto, ebbe luogo nello spirito greco dal settimo al quinto secolo innanzi Cristo; e vi fu causa di nuovi culti, di nuovi miti religiosi e dell'inizio della speculazione filosofica. Però, che la vita sia tristezza, vanità e dolore, lo spirito Greco l'aveva sentito anche prima d'essere soggetto a tale alterazione. Già quella così assoluta sentenza di Sofocle non è sua, ma di Teognide, uno di quei poeti del sesto secolo a. C. che ridusse in versi e lasciò come ammonimenti, le dolorose esperienze della sua vita

pubblica. Poichè egli è stato il primo, che si sappia, a dire:

Non esser nato a' terreni è di tutte
La miglior cosa, e non mai dell' ardente
Sole i raggi veder: nato, al più presto
D' Averno oltrepassar le porte, e carco
Di molta terra, supino giacere (7).

I quali versi Bacchilide ripetè quasi a parola, aggiungendo di suo:

Dei mortali nessuno in sempiterno
Felice mai (8);

e de' pochi versi che ci son rimasti di lui, questi ci restan tuttora, perchè in tutti i secoli della vita greca seguiti dopo, è occorso sempre di ripeterli, perchè è occorso sempre di sentirne il valore dentro di sè.

E salga ancora più su, Principessa; salga l'erta dei tempi; quantunque più ardua, che non quella del Bernina che non ha lasciato prima d'averne calcata la cima, son sicuro che non la sgomenta. Ecco, adunque, Esiodo:

Piena è di mal la terra, e pieno il mare,
E di giorno e di notte all' uomo spessi
Giungon spontanei i morbi, e portan seco
Mali al mortal, silenzïosi: Giove
Pietoso loro la parola ha tolto (9).

E quando le si dicesse, che Esiodo già ha vissuto in tempi, oscuri sì, ma variamente turbati, e nei quali l'ideale schietto della primitiva vita eroica dei Greci s'era già spezzato e guasto, ebbene salga ancora più su; e guardi Omero. Apollo vi dice d'aver paura che Nettuno non lo creda stolto,

Se teco
A cagion dei mortali io combattessi,
Miseri, che di foglie a simiglianza
Talor vivono vegeti, pascendo
Di terra il frutto; e talor, putrefatti,
Si dileguano esanimi (10).

E mette la conclusione nella bocca stessa di Giove, che afferma, lui, che dell'uomo

nulla al mondo,
Di quanto in terra ha spiro e moto, eguaglia
L'alta miseria (11).

Queste, gentilissima Donna, non sono se non assai poche citazioni, delle molte che le potrei mettere innanzi, per quanto le devano parer troppe. Ma non le pare che bastino a provare, che non va accusato il Cristianesimo d'aver creato e ravvivato nell'animo umano il sentimento della miseria e del dolore della vita; che questo sentimento è nato prima di esso, e s'è introdotto, come farebbe in ogni altra, nella religione nuova, e le ha chiesto ragione e conforto? Non le pare che mostrino già il torto d'un autore compatriota suo, il Clifford, il quale afferma che il Cristianesimo sia nella storia un episodio di malattia e delirio; e che se noi, varcando collo spirito i tempi bui dell'età media, diamo la mano agli uomini che vissero prima di quello, ci parrà di ritrovarci, come dire, in mezzo a gente della nostra gente, in mezzo a persone, non turbate da mestizie fantastiche e vane, che hanno comuni i desiderii e le speranze con noi (12). *Oh! no; cotesto non è legger bene la storia; cotesto è un dimezzare la natura umana; cotesto è chiamare malattia la medicina; delirio l'elleboro. Il Cristianesimo può aver comune*

con altri moti spirituali della civiltà umana la sua ragione ed origine: ma è un frantendere affatto così esso come la civiltà umana, il dargli un simile significato. Il vero è forse il dire, che se v'ha malattia e delirio, il Cristianesimo gli ha trovati avanti a sè, e come inerenti ch'essi erano all'umana natura, non ne l'ha liberata.

Se io volessi qui seguire la vena della malinconia attraverso la letteratura romana, e notare i gemiti ed i sogghigni, ben più amari, che la miseria e la vanità della vita provoca negli scrittori e nei poeti di una città, della quale tutti, dovunque nati nel vastissimo impero, si sentivano cittadini in cuor loro e che pareva avere adunato dentro di sè ogni piacere, ogni lusinga, ogni attrattiva, io riuscirei, Principessa, infinito. Ma mi permetta di citarne uno solo. Ha letto mai versi nei quali il tedio della vita si esprima più disperato, rassegnato e profondo che in questi, così semplici, di Lucrezio?

Il mondo è sempre
Lo stesso; e, se per gli anni ancor non langue
Il corpo tuo, se per vecchiezza estrema
Non hai le membra affaticate e stanche,
Sappi che nondimen ciò che ti resta
Sarà sempre lo stesso ancor che vivo
Stessi ben mille e mill' etadi ed anco
Mai per morir non fossi (13).

Anzi, questo sentimento di tedio mi par proprio piuttosto de' Romani che de' Greci. Guardi infatti, dove e come esso nasce e moltiplica; appunto là, dove lo sforzo di abbellire la vita è stato maggiore e pur si sente riuscito a nulla; dove è stato raccolto tutto quello che alla vita pare che

debba aggiungere attrattiva e diletto e solletico; e pure si continua a sentirla scipita. Ora, in quale città antica ciò era dovuto accadere più che in Roma? Dove la delusione della vita, se dopo tutto resta pur misera, doveva parere più grande? Nè è maraviglia, che questa delusione vi cercasse e vi conseguisse la sua propria conclusione. Ella troverà più in là, che Socrate mostra come non sia lecito il levarsi la vita. Ora, questa dottrina che neanche in Grecia mancò di contradittori in teorica, e di ricalcitranti in pratica, a Roma fu respinta affatto. La morte, che Socrate dice illecita, fu chiamata Romana*; e dei modi d'uscir dal mondo, il più violento fu riputato il più* nobile (14). *Era e parve un' affermazione coraggiosa del vero. Quando il dolore aveva avviluppato oramai senza rimedio la vita e la sventura chiuso ogni spiraglio alla speranza, chi vi diceva di vivere, chi vi sforzava a rimanere in un consorzio privo d'ogni conforto?*

M'entra, però, a questo punto un sospetto nell'animo; *ed è che Ella si sia fatta più volte già questa dimanda: — Oh! perchè il Bonghi mi obbliga a leggere tutte queste malinconie —, poichè io, per mia soddisfazione, suppongo ch' Ella m'abbia letto almeno sin qui. Ebbene, io glielo dico: perchè ne voglio interprete lei.*

Che cosa di fatti vogliono dire? Io non so ch' Ella le abbia sentite mai dentro di sè; ad ogni modo, la conosco abbastanza per non dubitare, che se la sua mente n'è stata appannata talvolta, se il suo animo se n'è sentito talora come piegato, presto la sua mente e il suo animo le hanno scosse da sè, e, come buona lama d'acciaio, hanno ripreso la lor lucentezza e dirittura di prima. Questo rincre-

scimento della vita, io immagino, dev' esserle parso avere un rimedio solo, il viver di più: e vivere di più deve avere voluto dire a lei il fare di più; e il fare di più il non lasciare intentata nessuna via di operare sano e buono. E più s' è sentita vivere nel salire l'erte dei monti, nelle corse per i campi a cavallo, nelle danze, nei ritrovi geniali, e nei banchetti e nella cura amorosa dei suoi figliuoli e nel diligente governo della sua famiglia, e nelle conversazioni fide cogli amici, e nella lettura dei libri di più vivo interesse, e nel proporsi ogni giorno un fine, e nel pigliare a cuore davvero ciò che s' è proposto ogni giorno, e nell' usare della sua ricchezza a sollievo di chi ne manca, e nel cercare dove fosse possibile il fare qualcosa di bene e farlo, e nelle semplici pratiche della religione dei padri suoi, più, dico, ha vissuto in ogni modo, che si vive quaggiù utilmente, e più presto s' è dissipata ogni nube dallo spirito suo, se in uno spirito come il suo, nessuna nube può sorgere.

Però, scriva ancor questo; *se ciò le ha detto l' esperienza sua, sappia che v' ha una filosofia, la quale le afferma che la sua esperienza è bugiarda. Più hai vissuto, questa filosofia dice, più ti sei sentito vivere; e più sei stato infelice, più hai sentito l' infelicità tua. Non le dica, che non è il vero! Oh come glielo direbbe? S' appellerebbe, risponde, alla coscienza sua, che gliel attesta. Ebbene, appunto questa è l' ingannatrice; ed è stata messa dentro di lei, perchè la inganni, e non che rivelarle il vero sopra altri e sopra sè stessa, glielo nasconda invece, e la persuada del falso, che la vita sia un bene, dov' è pure un male. Ma che mistero è mai questo? Chi ha tessuta la frode? Nessuno. E per qual mai fine è tessùta? Per nulla.*

Tutti quei rimpianti sulla vita umana, che le ho raccolti, hanno, secondo questa filosofia, una ragione così profonda che non v'ha forza di uomo o di Dio che la divelga; e per giunta, un'osservazione accurata, lunga, certa ne sta a conferma e riprova. Non solo in noi, ma nella natura tutta quanta, la vita, a detta di questa filosofia, è un processo dal meno al più; è uno sforzo oltre quello che è; è un desìo che non posa. Ora, il processo, lo sforzo, il desìo è pena. Il dolore gli è intrinseco; l'accompagna essenzialmente, inizialmente; il piacere non è davvero se non un trapasso da un dolore vecchio ad uno nuovo, da uno sforzo fatto o da un desio adempiuto ad uno sforzo da fare, ad un desìo da adempiere; e mettiamo anche, che nell'atto che è, esista tanto e come il dolore, è certo, che, per questa sua natura, l'intensità sua dev'essere molto minore, sicchè la somma dei dolori oltrepassa quella dei piaceri oltre misura, e tinge del suo colore la vita umana e del mondo.

Ebbene, aguzzi lo sguardo, Principessa; e provi, se le riesce di vedere più oltre di questi argomentatori arguti.

Se la vita è processo, è sforzo, è desìo, è pure qualcosa oltre il processo, oltre lo sforzo, il desìo. Chi vuol andar oltre, è già in qualche loco; quello a cui il suo sentimento attuale non basta, n'ha però già uno. L'essere, in cui s'avvera il processo, è già essere. Chi desìa, se quello cui aspira gli manca, ha dentro di sè quello a cui questo manca. L'anima, che tende oltre, è già a un punto donde può tendere oltre. Se a mezzo d'un'erta Ella si strugge del desìo della vetta, però è già a mezzo dell'erta. Ora, non

le pare, che a questi sottili ragionatori potremmo rispondere, che se quel che v' è di manchevole nello stato presente d' ogni essere, è cagion di dolore, ciò ch' esso è già, non gli è meno cagion di piacere? Io credo che avremmo ragione di risponder così e di sbrigarci con questa sola risposta del loro argomento fondato sulla natura stessa dell' essere.

Ed ora volgiamoci a quello che deducono dalla natura, secondo loro, del piacere. Dicono che questo non sia se non negazione del dolore. Ora, non potremmo dir loro, che se ogni piacere è negazion di dolore, quando s' ammetta che dall' uno all' altro sia continuo il trapasso, si può così pretendere, che tutta la vita sia piacere, come che tutta la vita sia dolore, poichè se ne vivrebbe tanta in quello che chiamano dolore, quanta in quella che dicono negazione sua? Sicchè il prescegliere l' una o l' altra affermazione dipenderebbe solo dalla veduta onde la vita si guarda: poichè è tanto vero il considerarla nello sforzo, nel moto da uno stato all' altro, quanto in ciascuno degli stati, che son via via prodotti dal moto. Mi spiego?

E a quegli altri i quali acconsentono, che non si possa dire, che il piacere sia negazion del dolore più del contrario, e che tanto abbia natura positiva l' uno quanto l' altro, non potremmo dimandare se, ammessa questa dottrina più vera, non è tolto ogni modo di comparare la somma dei piaceri con quella dei dolori della vita, e giudicare da che parte la bilancia inclini? Poichè bisogna pure, se dobbiamo continuare ad intenderci, che alle parole delle quali facciamo uso, si dia da tutti lo stesso significato. Ora, il significato che noi

diamo a' vocaboli piacere e dolore è, quello, mi pare, d'una impressione soggettiva, d'un' alterazione che succeda in noi, la quale ci desti una sensazione di gradimento o di ripugnanza per essere conforme, in qualunque grado e modo, alla nostra natura, o difforme da questa. Già di qui potremmo concludere che, poichè la natura nostra precede qualunque alterazione sua, il piacere che è un' alterazione che le si conforma, ha più del positivo che non il dolore, che è un' alterazione che la contrasta. Se non che, in verità, l' uno ci appare tanto negazione dell' altro, quanto l' altro negazione dell' uno; il piacere ci riesce una cessazion di dolore non più nè meno che il dolore una cessazion di piacere. Nè l' uno nè l' altro può aver luogo senza una mutazione nel sentimento di tutto quanto l' essere nostro. Ogni dolore, ogni piacere è un grado in questa mutazione; ed in tanto è sentito, in quanto è riferito naturalmente al grado anteriore rispetto al quale la mutazione è avvertita. Socrate, più in là, mostra bene questa loro natura. Il non avere, egli osserva, una catena al piede non è per sè un piacere; bensì è un dolore l' averla; poichè l' esserne privi è usuale, e l' esserne legati è un' alterazione insolita del sentimento abituale, che s' ha noi del piede libero. Però, quando la legatura vi sia, lo stato antecedente appare a chi ci ripensa, piacevole, come pur non era o non era avvertito, — che qui è tutt' uno — innanzi che questa legatura ci fosse. E tolta la legatura, l' esserne sciolti è piacevole ancora; quantunque tuttora al posto dove la catena stringeva, si possa avvertire un dolore. Però, quando, per sedare questo dolore, uno metta la mano dove lo sente,

e freghi con essa, ecco, quel dolore si converte in piacere, e s'ha diletto onde prima s'aveva pena. Il che tutto prova, quanta sia la connessione dell'uno coll'altro, e quanta la loro relatività; e come in ciascuno ci sia del negativo rispetto allo stato anteriore che dissolve, e del positivo rispetto allo stato che crea. Ma sì il suo negativo e sì il suo positivo non ha realità, se non nel sentimento d'una creatura vivente; tanto l'uno quanto l'altro non è se non rispetto a questa; e quando si sciolgano da ogni relazione e s'immaginino come in se stessi, e si contrappongano, così campati in aria, l'uno all'altro per misurarli e bilanciarli, allora nè l'uno nè l'altro hanno senso, e le conclusioni alle quali arriva chi ne ragioni così, sono fantastiche.

Il che, Principessa, se bada bene, vuol dire, che ciascuno di noi, forse, può fare per conto suo la somma de' piaceri e de' dolori della sua vita, ma nessun filosofo può farla per lui o per altri, e anche lui bisogna che si contenti di farla per sè solo. Vuol dire altresì, che questa somma, chi gli piaccia di farla, non può farla una volta per tutte, ma ha obbligo di ritentarla ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, poichè ogni minuto, ogni ora, ogni giorno avviene o può avvenire un'alterazione, che muti le poste. O piuttosto vuol dire, che queste somme sono impossibili a chiudere; poichè nessuno ricorda tutti i casi che, occorrerebbe contarvi, perchè tornassero esatte. E poi, in fin dei conti, nessunò s'applica di proposito a tirare somme di questa sorte. Giacchè, in verità, il giudizio che ciascuno pronuncia sull'infelicità o felicità della sua vita, non è l'effetto di così lunghi e minuti calcoli. I più già non lo

pronunciano mai; e chi ha preso l'abitudine di ripensare sopra di sè e di ruminare sulla vita sua, anzichè usarla, non lo pronuncia una sola volta in vita sua, nè sempre a un modo. Ciascuna volta, ciò che lo risolve a pronunciarlo favorevole o contrario, è l'intensità del piacere o del dolore più prossimo, la gioja immediata che si diffonde in tutta la nostra natura dal primo, o la tristezza che deriva dal secondo. Ma le mutazioni o effettive o pensate sopraggiungono spesso e rapide; sicchè accade di rado, che il giudizio sia definitivo o l'efficacia ne duri tanto da diventare causa d'una decisione, ideale o reale, rispetto al valore della vita propria. E però, questa noi sogliamo passarla in un'aspettazione continua, se addolorati, d'un piacere che ci conforti; se allegri, d'un dolore che ci perturbi. Ci culliamo nell'uno o nell'altro, giochiamo all'altalena dall'uno all'altro, senza soverchia speranza o soverchio timore. Nè nel piacere nè nel dolore non cerchiamo nè vediamo una meta; ci pajono l'uno e l'altro gli accidenti del cammino; e procuriamo di fissare a noi stessi, fuori d'ambedue, un fine, che ci paja degno e ci sodisfaccia. E fine a ciascuno è quello, che eccita nella sua coscienza un maggior impeto ed ardore di desiderio. E colui sta più su rispetto agli altri, il quale ha modo di sceglierei un fine, che dentro di lui susciti una maggior somma di vita; che lo muova a pensare, a intendere, a operare di più; a distendersi il più che può coll'intelletto o col cuore per l'universo; a penetrarlo ed appropriarsene spiritualmente la più gran parte, a spandersi nell'infinito del vero e del bene.

Ma — dirà Lei — donde è scaturita quell'onda di mestizia, che traversa tanta letteratura umana, e perchè da secoli s'è sentito l'uomo rimpiangere la vita, e si sente tuttora non averle neppure obbligo che deve pure ad essa di poterla piangere? Perchè il proprio della natura di lui è, Principessa, questo; d'essere un contrasto. Egli è la più alta e la più umile cosa del mondo; la più forte e la più fiacca; la più irrepressibile e la più repressa; la più sconfinata e la più circoscritta. Certo, se uno solo dei due termini contrapposti s'effettuasse in lui, nessuna creatura sarebbe meno agitata di lui. Noi lo chiameremmo non uomo, ma Iddio o bruto. Se nel cuor suo all'infinito sentimento d'amore rispondesse con evidenza un oggetto d'infinita bellezza; se nella sua mente all'infinito desiderio del vero si offerisse un'infinita facilità di conoscerlo; se come gli par d'essere più dell'intera natura, così si sentisse in grado di sostenerne gli assalti e di vincerne le leggi; se la vita gli si raddoppiasse d'intensità ogni giorno, e la letizia gliene diventasse tanta, che non potesse immaginarla maggiore, l'uomo sarebbe Dio; o, a dirla altrimenti, noi ci formeremmo di lui quel concetto che ci formiamo di Dio. E se al contrario tutto in lui fosse chiuso e finito nell'istante che passa, nell'impressione che fugge; anzi, vivesse senza sentirsi neanche vivere, noi lo chiameremmo bruto, o piuttosto non l'avremmo distinto dal bruto. Pascal ha scritto; — L'homme n'est ni ange ni bête: *— bisogna aggiungere: è l'uno e l'altro; e in questa unione e contrasto è la fonte di tutta la grandezza sua, di tutta la sua storia, di tutto il suo avvenire. Nessuno dei due termini sarà mai vinto*

in lui in tutto dall' altro; ma l' alternativa della lor prevalenza è la ragione d' ogni moto nella storia interna di ogni singola persona ed in quella di tutta la specie.

Quei rammarichi, che Ella, Principessa, ha letto più su, sono l' espressione di questo contrasto, il grido che sorge dalla coscienza umana, quando l' avverte. Già l' avvertirlo è principio di bene; cioè segno, che l' uomo si sveglia alla sua funzione nel mondo. Ed è dolore e piacere insieme; anzi, il primo dolore forse e il primo piacere, che possono esser chiamati umani davvero, poichè sgorgano dal più profondo e proprio della natura dell' uomo, e ne sono il primo riverbero. In essi l' uomo esprime per la prima volta, quanto egli si sente essere — e qui è piacere — e a quanto egli aspira — e qui è dolore. Però, se questa è la generale caratteristica di quei rimpianti, non si deve credere, che rispondano tutti allo stesso grado e tenore di quel contrasto. Per intenderne il grado ed il tenore, bisogna compararli, volta per volta, coi tempi, nei quali n' è ripetuta l' eco, colle condizioni delle società, nel cui mezzo quella è sentita di nuovo. Poichè i tempi e le condizioni li rivestono di diversa luce e colore; ed uno degli studii più delicati e più belli sarebbe il considerare il dolore della vita e l' espressione sua in quelle due relazioni, e il distinguerne le differenze e le forme corrispondenti. Però, questo studio richiederebbe la considerazione di un terzo elemento, che oggi si suol trascurare, perchè ci ha presa una grande smània di tutto considerare in noi fuorchè noi, d' immaginare, che tutto sia un divenire necessario nell' uomo e nella natura; tutto si spieghi col caso o con un istinto cieco; e la

ragione d'ogni cosa che ci sta dentro stia nel di fuori. Evoluzione ed ambiente son due parole oggi, che hanno la fortuna, come tante altre prima d'ora, di essere riputate capaci da sè sole di spiegare ogni cosa; fortuna che come ogni altra, passa, e che a me, poichè m'è odiosa ogni fortuna, non produce altro effetto, se non quello di rendermi eccessivamente restìo a pronunciarle ed a scriverle. Ora, quando fuori di quelle parole e d'ogni altra, — poichè le parole trovate per esprimere un concetto, talora finiscono col surrogarvisi e col nasconderne la mancanza — quello studio che dicevo più su, si faccia affrontando la realità senza intermedio di nessun sistema, si troverebbe, che a' tempi e alle condizioni sociali, all'intreccio continuo dei casi va aggiunta l'indole singolare dell'uomo, che ha pensato e scritto; la qual indole nè i tempi nè le circostanze spiegano tutta, ed entra anch'essa come qualcosa di nuovo e di primigenio nel corso d'ogni qualità di cose umane, e lo altera o dirige per la sua parte.

Corre, per mo' d'esempio, una diversità grande tra Omero e Pindaro, pure parendo comune ad ambedue l'affermazione della vanità ed infelicità della vita. La impressione che n'ha il primo, è tanto superficiale, quanto è profonda quella che ne manifesta il secondo. L'uno, Ella l'ha visto, fa sulla vita l'osservazione più immediata, quella della fuggevolezza sua; l'altro la ripensa tutta; e comparandola nel suo complesso colla realità riluttante, in mezzo alla quale si esplica, la chiama un'ombra; e poi la ripensa di nuovo, e ci si profonda anche più dentro, e la chiama un sogno d'un'ombra. L'espressione di Omero è piuttosto una percezione della vita, che

non una prima riflessione sopra di essa; l'espressione di Pindaro è una riflessione che torna sopra di sè due volte. Perchè in Grecia si fosse potuto giungere dalla prima alla seconda eran dovuti passare più secoli; e secoli non inerti, anzi pieni di moto civile e religioso, onde suol venire all'uomo l'occasione e la spinta a ripiegarsi sopra di sè e a giudicare di sè.

Talora questo sconforto della vita nasce dallo spegnersi e venir meno degl' ideali, dei quali lo spirito delle persone e delle società s' è pasciuto sinallora. Pare che al dileguarsi di quelli si dilegui altresì ogni valore della vita, che si reggeva sopr' essi. E v' ha tempi in cui questo succede; ve n' ha per ogni sviluppo sociale, quando la virtù che l' ha mosso, è sull' esaurirsi, e non ne appare nessuna, che debba o possa principiarne uno nuovo. E allora, Principessa, quei lamenti diventano, più di quello che ordinariamente sono; non contenti di scoppiare dall' animo come grida improvvise, assumono fattezze d' un sistema, d' una filosofia. Quel detto di Teognide, che Bacchilide e Sofocle hanno ripetuto, è già ancor esso, più che un gemito, un pensiero. Appunto Teognide visse in un' ora di grande ruina d' ideali greci; le aristocrazie, che avevano retto sinallora le città Greche, vi si disfacevano; e ad esse s' andavano surrogando democrazie turbolente, a cui i buoni, come si chiamavano allora, la gente per bene, *come diremmo ora, non vedeva modo nè di resistere nè di cedere. Forse, Empedocle non fu mosso meno dall' aspetto scompigliato della società in cui visse che dalla filosofia cui egli era addetto, a prorompere in quel suo*

rimpianto d'essere — misero! — dopo altre trasmutazioni, giunto nei campi dei mortali (15); *e*

> Piansi e gemetti al riguardar la sede
> Inusata (16);
>
> . . . . ingrata sede,
> Dove morte ed invidia, e la genìa
> Molta degli altri Fati (i morbi luridi,
> E il putrefarsi e il liquefarsi ed ogni
> Venir meno) van d'Ate per il campo
> E le tenebre errando (17).

Onde esclama

> Deh! Numi! O vile de' mortal genia,
> O sventurata! Da quai gare e quali
> Sospiri mai nasceste! (18)

perchè

> Di vita non vital visto una breve
> Parte, veloci morituri, a modo
> Di fumo, volan via consunti (19).

Ma più tardi, nella vita greca, non solo alcuni ideali politici si dissolvettero; bensì ancora via via tutti gl' ideali suoi religiosi e storici. Già con Socrate questo dissolvimento, non si può dire, prenda principio: — poichè non hanno simili moti un momento, in cui assolutamente comincino — ma assume una forma, quasi in tutto nuova allora, e non anche perfetta in lui; l' uomo si distacca dal cittadino, o a dirla altrimenti, l' uomo, considerato in sè, nel suo valore morale, nella sua funzione quaggiù, si pensa già in fuori della città. E Socrate ha ancor egli la tristezza della vita. S' Ella ha letto l' Apologia, l' avrà visto. « Il morire, vi dic' egli, è l' una di queste due cose: o come il non esser nulla, e il non avere il morto

nessuna sensazione di nulla, o, secondo si dice, è un cotal mutamento e un trasmigrare dal loco di quaggiù in un altro loco. Ora, se non è nessuna sensazione addirittura, ma come un sonno quando uno dormendo non vede neanche sogno di sorta, sarebbe un maraviglioso guadagno la morte. Poichè io credo, che se uno dovesse, scelta una notte in cui si fosse così bene addormentato da non vedere sogno nessuno, e contrapposto a questa notte le altre notti e giorni della sua vita, dovesse, pensatovi bene, decidere quanti giorni e notti ha egli nella sua vita vissuti meglio e più gradevolmente di quella notte, io credo, che non che un privato qualunque, ma persino il gran Re li troverebbe questi molto brevi a contare rispetto a tutti gli altri giorni e notti (20) ». A Socrate pare, qui, un guadagno il morire; e al contrario di Amleto cui il paragone della vita al sonno mette sgomento perchè il sonno, forse, è ancora vivere, a lui invece è cagion di conforto, perchè forse è così profondo, che ogni sentimento della vita v' è spento.

Se Socrate scopra altrove una migliore e più lieta veduta della vita, Ella lo vedrà in questo suo Fedone, ed io gliene dirò qualche parola più in là. Ma di dove la guarda qui nell' Apologia, di rimpetto a giudici che l' hanno pur allora condannato a morte, e dinanzi a discepoli, che vogliono ch' egli trovi modo di scamparla, non può giudicarla altrimenti. Nell' Apologia non si dimanda se non questo solo: se la vita è un siffatto piacere, che si debba per ciò solo ritenere la morte una così grande sventura. E risponde, assai ragionevolmente, di no; nè, credo, poteva altrimenti. La dottrina,

infatti, che pone, in qualunque grado e modo e comunque distillato o travestito, il piacere a fine della vita, approda per forza alla conclusione, che non metta conto di viverla, perchè il fine che essa le prefigge si ritrova alla lunga impossibile a conseguire. Si può, questo piacere, rigirarlo come pare e piace; ma non si riesce a fermarlo. Parrebbe, che non vi sia cosa così evidente com'esso; eppure non ve n'ha nessuna, che, messa fuori del suo posto e chiamata a compiere un ufficio che non gli appartiene, diventi più oscura. Parrebbe, che non vi sia cosa in cui l'animo s'acqueti di più; eppure non ve n' ha altra, ch'esso finisca col tenere più a spregio e più torbida. Questa esperienza, la dottrina del piacere l'ha fatta nei tempi antichi; la fa ora, e la rifarà sempre. Se non v'è luogo che per il piacere quaggiù, ahimè, non v'è luogo per nulla; se ogni atto umano ha ragione in esso solo e principio da esso solo, il meglio è non operare: giacere neghittoso aspettando e dimenticando, lasciarsi addormentare in un sonno perenne, e che nulla più turbi mai.

Ma appunto, la dottrina che il fine della vita sia il piacere, che questo sia la fonte sola della vita morale, che fuori d'esso nulla vi sia che non vi si possa o non vi si debba ridurre, è dottrina di decadenza, non meno dell'altra la quale s'accompagna con essa, e n'è dedotta più volte che la vita sia invece dolore, e perciò non valga il pregio di viverla. L'una e l'altra si collegano col dissolvimento delle società in cui nascono. L'una e l'altra sono la negazione degl'ideali su' quali quelle società hanno vissuto. La filosofia non cerca il fine dell'uomo nel piacere, nell'impressione cioè,

più propria e chiusa di ciascuno singolarmente, se non quando l'uomo ha già da sè perso il sentimento d'un ordine sociale e divino di cui egli sia parte o istrumento; e non conclude, che la vita sia un dolore, se non quando l'uomo, persuaso da essa di non poter avere altra meta se non il piacere, s'accorge che non v'ha quaggiù strada che ve lo conduca o gliel'assicuri. L'evidenza, che questa strada manchi, può diventare tanta, che nasca davvero il desiderio del morire; ed Egesia, un seguace d'Aristippo, che appunto fu il primo a trarre dalla dottrina che il piacere fosse il fine della vita, la conclusione che, adunque, questa non ha pregio se non agli occhi degli stolti, Egesia, si racconta, esprimesse le ragioni di questo suo dispregio con tanta forza e chiarezza che n'ebbe il nome di persuaditore della morte (21), *sicchè da un re provvido fu costretto a tacere* (22).

Ma, senta, Principessa, per suo conforto e mio. Poichè l'umanità non è cessata nè è prossima a cessare, anzi, quanto a sè, non mostra nessuna voglia di seguire il consiglio, che pure le si dà ora, di decidersi un giorno a levarsi addirittura di mezzo e torsi di dosso questa vita ch'è pena, è necessario, che ne' tempi stessi, in cui i vecchi ideali si spengono, i nuovi sorgano. L'aurora di questi può essere iniziale affatto, sicchè il cielo ne biancheggi appena nel più lontano orizzonte e non lasciarsi scorgere se non da' più acuti occhi, anzi neanche da questi: ma pure a mano a mano il nuovo giorno avanza, e arriva l'ora che la luce ne scoppia ed abbaglia. Il meriggio pare, che riesca improvviso, anzi riesce tale; poichè le società,

che si sentivano spegnere ogni face dentro di sè, non s'accorgevano che nessuna nuova se ne accendesse di ricambio via via nel lor seno. Ma, quando la nuova già luce ed irraggia, allora, a mano a mano, l'umanità si ristudia, si ripensa e ricerca quando e dove se ne mossero le prime scintille. E riconnette la sua storia e l'intende; e nell'intendersi non si maledice, ma, racquistato un nuovo ideale, s'incammina, non disperata nè stanca, ad effettuarlo: e la vita non le ridiventa piacere, non le s'identifica col dolore, ma le si riempie di nuovo d'una letizia operosa e tutta spirituale.

Ella, qui, in questo stesso Fedone, a cui mando innanzi il suo nome, vedrà appunto un caso come quello che le descrivo. Per alcun rispetto, come le dicevo più su, gl'ideali religiosi e civili della vita greca s'eran già cominciati da tempo a corrompere. Il lavoro del pensiero speculativo e del sentimento religioso sopra di essi aveva cominciato da lungo tempo; e, come suole, il primo effetto suo era stato l'andarli disgregando. Una nuova via era cercata dagli spiriti con incerto passo. I contrasti della natura umana erano da' Greci già avvertiti più vivamente che prima non fossero, ed il vigore della loro riflessione sopra sè stessi accresciuto. Questa condizione generale degli spiriti aveva appunto distolta la mente di Socrate dallo studio della realità esterna, e avviatala a quello dello spirito dell'uomo. A questo egli aveva applicato quella originale sua natura, così sobria e pure così ispirata; così attenta all'umano e così piena del divino; così curiosa del nuovo ed essenzialmente distruttiva dell'antico, e pure così diligente nell'osservanza degli usi e dei riti patrii.

E la stessa è sostanzialmente l' indole di Platone, ma però con un soverchio d' idealità e d' immaginativa; più audace nello speculare; più distaccata dal vecchio, più ardente al nuovo; più penetrata del divino e d' un divino più sciolto da ogni forma tradizionale; più curiosa di penetrare addentro nell' umano, e di assegnarle il posto nella composizione ed unità del tutto.

Platone non filosofa nè argomenta sempre: ascolta più volte l' animo suo; e la voce, che ne raccoglie, lo muove per i vaghi sentieri della fantasia e della speranza. Chi trascura questa parte del genio di lui, lo intende a metà o non l' intende punto. Come a me, altresì, pare, che non abbia gittato lo sguardo bene addentro nel corso dello sviluppo spirituale dell' uomo, chi trova miracoloso e disordinato l' intervenire della speranza e della fantasia nel discorso d' un pensatore, poichè questi non debba per suo instituto commettersi in altro che nel raziocinio. Il ragionare è facoltà dell' uomo presente a sè medesimo, e soggetta, nel suo principio e nel suo esercizio, al volere deliberato di chi l' usa; l' immaginare ha una spontaneità tutta sua, e risponde, come dire, a leggi sue proprie, e che non paion legate colla persona stessa in cui batte l' ali sue libere. E l' immaginare muove soprattutto la speranza; che dà forma di realità avvenire a quello che la fantasia disegna e colora. Sicchè, quantunque persino il ragionamento induttivo e deduttivo nelle scienze naturali ed esatte si ajuti dell' uno e dell' altra, se ne giova soprattutto il pensiero speculativo e il sentimento religioso nella preparazione degl' ideali umani.

Quanta fosse in Platone la coscienza della parte di Socrate e della sua propria in questa preparazione, appare soprattutto in quel luogo del Fedone(23),*dove dice,che i più ansiosi problemi umani, bisogna tentarli colla scienza e ricercarne le soluzioni o colle investigazioni proprie o colle altrui; e quando non si riesca a ritrovarle tali da trarne una compiuta convinzione, accontentarsi di quelle che pajano le migliori e le più probabili, se non s'ha modo di prendere in lor vece a sua guida una divina parola. E paragona quelle soluzioni probabili a una zattera, la scienza a una nave sicura, lasciando alla divina parola una dignità suprema ed a parte. Adunque, ci badi bene; Platone crede sè destinato alla ricerca di un vero d'una grande importanza morale; non presume di ritrovarlo; si contenta, per sè, per gli altri d'una probabilità e verisimiglianza grande; e si mostra sicuro, che il vero possa essere, quando che sia, ritrovato dalla scienza o rivelato da una parola divina.*

Quale questo vero fosse, egli lo accenna più volte nel dialogo, che segue: — « Se la morte fosse la liberazione da ogni cosa, dice in un punto (24), *sarebbe un gran guadagno per i malvagi essere liberati del corpo a un tempo e della malignità loro insieme coll'anima ». A questa luce, la morte non gli appare più come nell'Apologia, un guadagno in ogni modo, quando pure l'annichilazione ne sia l'effetto; bensì, solo a' malvagi. Ed altrove, in più luoghi, mostra come egli crede, che nell'uomo vi sia la possibilità e l'obbligo di giungere all'estremo grado di processo intellettuale e morale; per effetto del qual suo sforzo succeda, che l'anima sua acquisti un valore assoluto ed una*

durata eterna. Donde deriva, come conseguenza necessaria, che il bene ed il vero prendano dinanzi alla sua mente il carattere privilegiato di fine unico dell'attività umana; e questa abbia la ragione sua nel raggiungerlo, e però una meta oltremondiale, cui tenda con un desiderio ed una speranza infinita; poichè in quella le tocca lo scioglimento e la pacificazione dei contrasti molteplici ed essenziali di questa vita terrena.

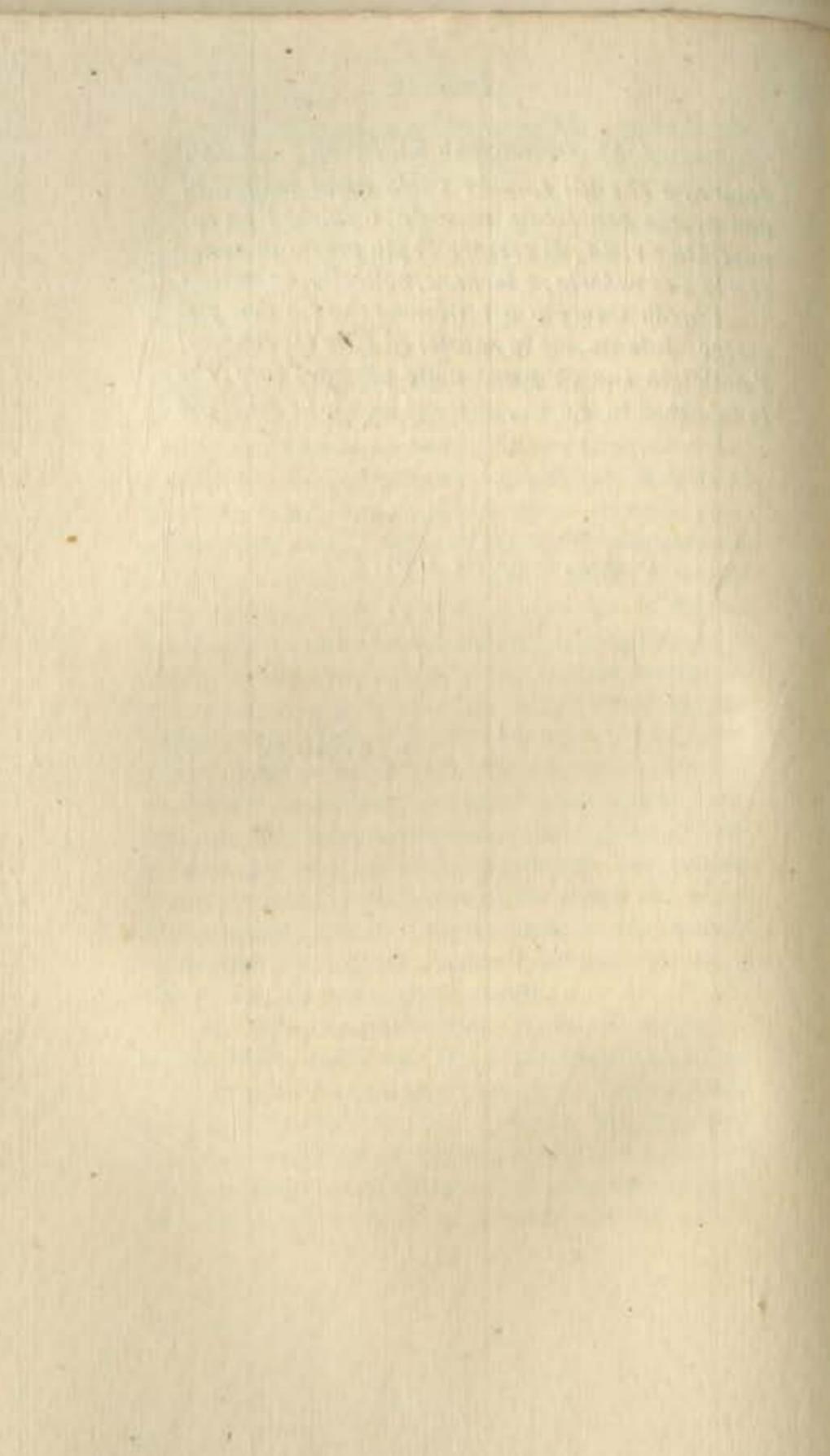
Io non devo narrarle qui, quale storia ha avuta questa dottrina; che suggello le abbia messo Cristo e la religione originata da lui; e come le menti umane la custodissero gelosamente, e di quante ragioni cercassero e cerchino di rafforzarla, e di quali e quanti dinieghi sia stata la mira, e sia la mira oggi più che mai. Io non devo neanche dirle, quanta storia essa spieghi. Ambedue questi sarebbero soggetti bellissimi, a' quali il diletto di conversare con lei mi trascinerebbe facilmente, se non mi premesse, almen per ora, di non uscire da quello di cui abbiamo cominciato a parlare. Checchè, adunque, questa dottrina valga, e quanta che sia la sua speranza di reggere agli attacchi, ond'è ora assalita con più tranquilla e persuasa ostinazione che non è stato mai fatto, il certo è questo ch'essa è stata il primo tentativo di fornire alla coscienza umana una veduta complessiva e coerente del fine della vita, distendendo questa oltre l'esistenza terrena che non riusciva intelligibile per sè sola, in un'esistenza ulteriore che, compiendo quella, le desse valore e significato. E come è stato il primo tentativo, è ancora l'unico mediante essa, è stato eretto un ideale, che a modo di colonna di fuoco si traesse

novamente dietro le società a cui la riflessione aveva già reso i contrasti della vita intollerabili. Con essa, è parso possibile di porgere un fine morale alla vita umana, il quale non paresse chimerico; e non dovesse esserne, come contradittorio coll'esperienza quotidiana, respinto. Con essa, s'è potuto sciogliere la vita presente dalla colleganza troppo stretta colle alterazioni quotidiane dei sensi; e, levando a questi la dignità di soli indizii del vero, s'è resa vana la dimanda, se la vita fosse piacere o dolore; poichè questa è apparsa nè quello nè questo, ma altro; il piacere e il dolore sono rimasti due gruccie sulle quali l'uomo cammina, senza che nè l'uno sia la meta sua necessaria nè l'altro la sua meta desiderata.

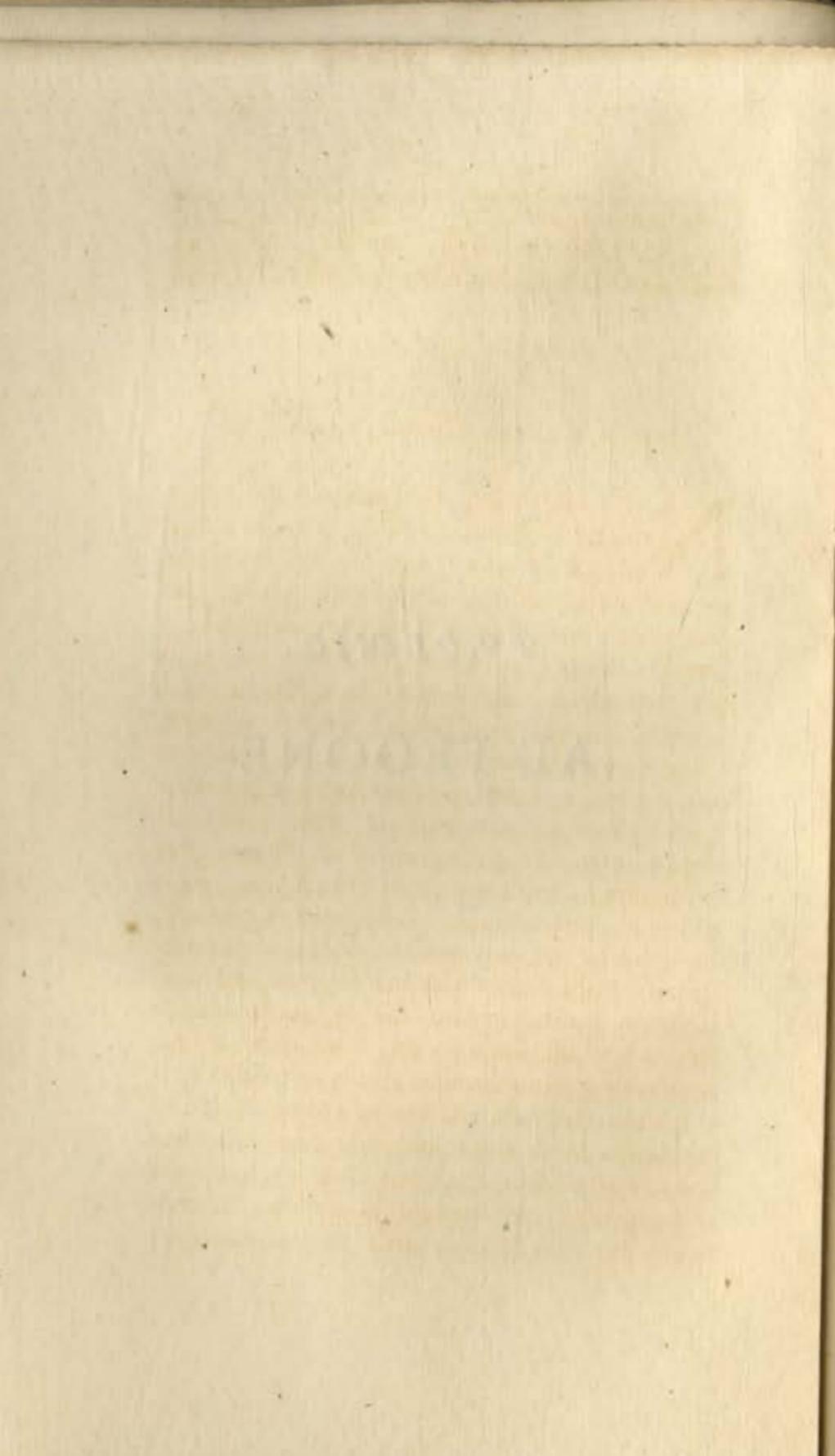
V'ha una dottrina che surroghi questa? Una che spieghi meglio la vita all'uomo, e cerchi la sua riprova in ciò solo, nell'essere atta a spiegarla? Che si presenti come un'ipotesi meglio rispondente a' fatti, che si tratta di osservare e d'interpretare, e più capace di farlo? O v'è egli una dottrina, ch'essendo più spietata, sia anche più certa? Una, che, pur facendo gitto della vita avvenire dell'uomo, salvi meglio la presente, o almeno ciò che nella presente sia degno, necessario d'essere salvato? Io non la so, Principessa; e come nel natio loco *suo s'è speso da qualche anno la maggior somma d'ingegno a cercarla, io avrei caro, che mi dicesse se la sa Lei.*

Ma le chiedo, che prima di dirmi di saperla davvero, Ella la ponderi col criterio suo. Altri può essere più filosofo di lei; anzi, credo, ch'Ella non pretenda punto di saperne di filosofia, e Dio la benedica. Non già che sia male il saperla; tut-

l'altro; ma può essere persino bene talora l'ignorarla, quando questo sia il solo modo per compararne le conclusioni coi fatti morali dell'uomo, e giudicare da questi della verità di quelle. Poichè la filosofia non può essere la sola scienza sciolta dall'obbligo di rispettare i fatti, quando si deva pure ammettere che questi non abbiano nel metodo proprio di essa quel luogo e quell'uso che hanno nei metodi propri delle altre scienze. Son fatti è vero, di particolare natura: non si toccano, non si dissolvono, non si compongono; nessun microscopio li guarda o bilancia li pesa o specchio li riflette. Sono chiari all'uomo dentro di sè, non visti se non dall'occhio della sua mente. In essi lo spirito tocca sè medesimo. Basta il richiamarvelo, l'abituarvelo, perchè li scorga. Però, tutto ciò non vuol dire, parrebbe, che deva essere lecito e possibile l'alterarli, lo scambiarli, il confonderli l'uno coll'altro: e non bisogni per prima cosa farne a sè stessi una descrizione esatta, sì da mantenere a ciascuno la sua propria sembianza. E si può certamente, se non s'ha la superbia di surrogare ad essi il proprio capriccio o l'apparenza che ve ne crea nello spirito la voglia d'intenderli e la persuasione d'averli intesi, col dimezzarli o rimpicciolirli. Ora, io credo che appunto giovi di chiedere a quelli che non sono filosofi, se paja loro che la filosofia gli spieghi a sè stessi, gli renda più chiari a sè stessi, o invece scambi il bujo con un bujo più fitto. Che è mai una filosofia, la quale, movendo dal proposito di spiegare all'uomo la sua morale natura, gliela nega? E a chi gli dimanda — Che cosa è la vita, — s'accinge a cercare una risposta; e gli trova questa sola: — Muori?

Ella, Principessa, così piena di vigoria e di volere, così paga di affetti sani e veri, amantissima moglie e riamata, affettuosa e vigile madre, così colma di vita, che gliene resta ed avanza per ogni cosa, e non si può persuaderla di non doversi muovere anche quando per malattia non si può levare di letto, Ella può giudicare meglio di molti, i quali si chiudono ed affogano nei ragionamenti propri, se il piacere sia fine all'uomo; e ne son poi costretti, dopo avergli messo sul capo così gran corona, a gittarlo per terra, e porre le piante sulla sua vanità che par persona: *e poichè s'è dileguato loro tra mano, conchiudere, che, adunque, non esiste nulla, poich'esso non esiste, e la vita che non è buona a raggiugnerlo, si deva, invece, definirla dolore, e come tale, gittarla via da sè. Ella può giudicare, se questa tristezza, talora bugiarda per giunta e che pure seduce tante fantasie ammalate e le ammala peggio, non si debba ripudiare per falsa; e surrogarle il sentimento che confortа Socrate presso a morire, che la vita, cioè, non sia nè dolore nè piacere, ma dovere; e quanto una vita che non intenda ciò e non si ponga un ideale e non aspiri senza posa ad effettuarlo, sia indegna d'esser vissuta, altrettanto metta conto di vivere la contraria; poichè v'ha un termine a' contrasti molteplici tra i quali l'uomo è librato, ed esige che vi sia, la sua natura stessa.*

Io credo che questi miei argomenti son buoni; e varrebbero, anche per forza di raziocinio, a diradare le nubi d'insegnamenti non veri. Ma ho molta più speranza di riuscirvi, se Ella, Principessa, si prende la briga di farsene l'apostolo; poichè chi può mai, a sentirli da lei e a conversare con lei, ostinarsi tuttavia a credere che la vita è

dolore, e che gli sarebbe valso assai meglio di non averla conosciuta nè vista, o poichè l'ha conosciuta e vista, di cessare al più presto di conoscerla e di vederla, e tornare, sollecilo, in nulla?

Chiedo Onorato a testimone che ciò non può essere. Intanto, me lo saluti; ed Ella mi conservi l'amicizia sua ch'è una delle più care cose, che io m'abbia in Roma, anzi nel mondo; e mi creda

Roma, 3 aprile 1881.

Suo
R. BONGHI.

PROEMIO

AL FEDONE

I

PERCHÈ SI LEGGE TUTTORA IL FEDONE.

Non è verisimile, che nessuno oggi prenda a leggere il dialogo di Platone, che s'intitola da Fedone e ragiona dell'immortalità dell'anima umana, per le stesse ragioni che può averlo fatto Catone Uticense prima che si desse la morte (1). Questi, in effetto, vi cercò una persuasione, qualunque questa persuasione si fosse. Poichè egli potette volervi scoprire, o quale destino dovesse dopo morte essere il suo, ovvero, se l'atto, con cui egli era prossimo a trarsi fuori di questo mondo, fosse lecito. E come è certo, che gli argomenti di Platone non lo convinsero che fosse illecito l'uccidersi, così è probabile, che neanche quelli intesi a provare, che l'anima sua non sarebbe perita, lo convincessero. Il Romano si conficcò la spada nel seno scoperto, perchè sentiva che in questo mondo non vi era più luogo per lui, non perchè avesse acquistato nessuna certezza che in un mondo di là al suicida, che s'era ribellato al volere degli Dei decidendo di sè senza loro, s'appartenesse una lieta sorte, ovvero, che come si sia a questa vita si sopravviva, per trovare in un'altra il compenso del vizio felice o della virtù sfortunata.

E non v'è neanche pericolo, che la lettura del dialogo produca in nessuno l'effetto, che già ebbe in un giovine Ambraciota, Cleombroto: il quale, quantunque non gli fosse toccata mai nessuna sventura, pure, non appena ebbe finito di leggerlo si gittò giù dal tetto di casa sua, struggendosi di vedere coi suoi occhi il mondo di là, che in quello si dipingeva (2). Una simile curiosità, oggi, se fosse provata da qualcuno, gli sarebbe eccitata da ben altre letture che non questa.

La persuasione che l'anima umana non perisca col dissolversi del corpo, è antica, si può credere, quanto l'uomo; e se a principio gliel'ha suggerita solo l'istinto, più tardi l'intelletto gliene ha ricercato le ragioni. Per la prima via, è diventata parte di fede religiosa; per la seconda, di dottrina filosofica. Nel Fedone riveste l'una e l'altra forma. Ma durante i duemila dugento anni circa dacchè Platone l'ha scritto, sistemi religiosi ben più sopraffini di quello che insinuava la credenza a lui, sono apparsi nel mondo; e sistemi speculativi, procedenti ben più innanzi del suo nello studio dei pensieri e dei fatti, hanno vagliate, contradette, rafforzate, fiaccate le ragioni escogitate da lui. Chi oggi volesse sapere, su quali fondamenti si regga, da quali dubbii sia combattuta una credenza così cara allo spirito umano; e come e da quante parti, si sia spinti ad affermarla o negarla; chi oggi volesse risolvere da sè, dopo acquistata una sicurezza qualsia, o contro o in favore di essa, non potrebbe ragionevolmente scegliere il libro, nel quale n'è stato ragionato per la prima volta. Egli non sa-

prebbe con questo solo tutto ciò, che ora gli occorrerebbe sapere, per negare o affermare con fondamento.

E pure, nessuno dei libri, che sullo stesso soggetto sono stati scritti poi, — e non si contano più — ha una uguale attrattiva, e lascia, non dico più persuasi, ma più pensosi di questo. Forse, può accadere a molti ciò che afferma di sè l'interlocutore di Cicerone nel primo delle Tusculane. A Cicerone, il quale gli dice, che per convincersi dell'immortalità dell'anima il meglio a fare è di studiarne con diligenza il libro che n'ha scritto Platone, il suo amico risponde d'averlo fatto, in fè di Dio, ed anche spesso; « però, non so in che maniera, mentre leggo, io assento, ma quando ho messo da parte il libro e ricomincio a pensarvi fra me a me, tutto quell'assenso mi scappa via (3). Forse, oggi, persino l'assenso mentre si legge, può essere meno perfetto che non era quello di costui; ma anche ci si ripenserebbe più a lungo; lo spirito del lettore ne vibrerebbe per maggior tempo.

Il che ha due ragioni. L'una è, che la persuasione dell'immortalità dell'anima ha gittate nella coscienza umana radici ben più profonde di molto, che non avesse fatto a' tempi di Platone e di Cicerone; l'altra, che nel Fedone n'è discorso con quel sentimento ch'è proprio di chi ama e desidera che quelle radici non gli siano scosse, e teme insieme che altri non gliele svelga. Socrate non v'insegna come maestro, ma cerca insieme con voi; cerca, come uno che sa in cuor suo di quanto valore sia in questo caso il trovare,

ma che però da questa persuasione non si lascia trarre a presumere di aver trovato, mentre è costretto tuttavia a cercare. Gli pare una viltà, in quistione di così gran rilievo, il darsi per disperato, innanzi che si sia tentata e ritentata ogni via di venirne a capo, ma gli pare una viltà ancora più grande il mentire a sè medesimi affermando che si sia risoluta, quando si sente di non v'essere peranche riusciti. Non afferma egli con una sicurezza orgogliosa e falsa; non condanna quelli, che l'argomento non ha ancora sodisfatti e piegati al silenzio o all'assenso; non minaccia nessuno. L'animo suo non si rivela nel Fedone altrimenti che nell'Apologia. In questa egli non si asserisce certo di ciò che la morte sia; se l'annientarsi al tutto, o il trasmigrare di questo in un altro loco; però, checchè sia, di ciò non dubita ch'essa sia un bene. Invece, nel Fedone, già più vicino a morire, e discorrendo, non più avanti a giudici che non sapeva chi fossero, come pensassero, e sin dove rispettassero il pensiero di lui, ma avanti ad amici e discepoli suoi si risolve che il morire debba essere una trasmigrazione, ma non s'affida d'avere di questo parere trovata una dimostrazione siffatta, che non possa chi l'ascolta, dubitarne tuttora (4). Anzi, con quella sua dolce ironia, dichiara che ciò che soprattutto gli preme, non è già che gli altri si persuadano delle ragioni sue, ma che ne resti persuaso lui; poichè l'una delle due, o le cose sono com'egli le dice, e il meglio è il crederle tali, o non sono, ed egli a ogni modo n'è consolato, e non si perderà in rammarichi gli ultimi mo-

menti di sua vita, e non sarà, con ciò, sgradevole a chi gli tien compagnia. Però, non vuole che essi abbiano rispetto a questo suo sentimento; gli scongiura di non avere a cuore se non la verità sola; e quindi, a ribattergli ogni argomento che paja loro non concludente; perchè non risichi d'ingannare con sè anch'essi, e di dipartirsi di quà, lasciando, come ape il pungiglione, un'opinione non vera nell'animo loro.

Ora, la serenità di quest'uomo, che lì sul confine della vita cerca ancora la verità con un ardore così sincero, è naturale che abbia esercitata sempre ed eserciti tuttavia un'attrattiva grande, e questa si trasfonda nel libro, che lo rappresenta. V'è in essa e si sente un ideale davvero immortale. E il raccogliere le prove dell'immortalità dell'anima dalla bocca di uno che, nell'esporle, non trascende già l'umana natura, ma la effettua e la raffigura in ciò ch'essa ha in sè d'un valore veramente perenne ed eterno (5), è squisito diletto.

Ogni atto dell'uomo, in tutta la scena che accompagna il discorso, è naturalmente sereno com'è lui. Ma non ci si racconta, non ci si mostra di lui nulla che sia più che umano. Egli è uomo d'una elevata indole, ma uomo; tutto l'ideale che si manifesta in lui, è quello della nostra natura. Anzi non è uomo soltanto, ma Greco: sente per la sua famiglia, come un greco farebbe, come noi non faremmo. Poichè Santippe, al vedere gli amici entrare nella carcere quell'ultimo giorno, grida e piange e si picchia; Socrate dice a Critone, senza voltarle

la parola, di menarla via; ed aveva seco il figliuolo (6); più tardi, quando egli è presso a bere il veleno, si lava prima, e poi gli conducono i suoi due figliuoli, ed egli dice loro qualche parola, e li congeda (7). Qui, certo, noi non vorremmo così un italiano o un francese dei tempi nostri; nè nessuno scrittore, che sapesse l'ufficio suo, li dipingerebbe così. Ma, appunto per questo, Socrate che sappiamo appartenere ad altra società e tempi, ci appare reale; e questa realità rende vera l'idealità, che ci è ritratta in lui.

Onde l'animo s'appaga anche quando la mente dubita tuttora; e lo scritto vecchio di ventidue secoli par vivo, ha tuttora una giovanile freschezza e si direbbe nato jeri; perchè il tempo lontano al quale si riferisce, non influisce sul soggetto che vi s'espone, ed è ravvicinato a noi, non solo da questo, che c'è sempre e del pari presente allo spirito, ma altresì dalla figura dell'uomo che ne ragiona. Noi siamo, come lui, desiderosi di esser accertati; ma anche, come lui, pertinaci nel non volere esser certi se non del vero, e nel tenere per fermo, che non si debba provare nessuna stanchezza nel ricercarlo. Questo sentimento è il più moderno, anzi attuale che si possa pensare. Quello che lo scritto ci chiede, non è l'assenso, a fior di labbra, ad una dimostrazione già fatta o ad un'affermazione accigliata ed assoluta; bensì una leale volontà di vagliare con animo puro e mente spregiudicata le ragioni che ci si propongono senza burbanza, e con quella tanta sicurezza — e non più — che esse davvero

hanno: e l'invito ce ne viene non solo dalle parole, ma dalla condotta e dall'esempio di chi ce lo dirige. Qui è una suprema armonia, e questa c'incanta.

II

LUOGO E PERSONE DEL DIALOGO

I dialoghi di Platone sono di due sorte; taluni, come l'Eutifrone, hanno forma di una conversazione effettiva e presente; altri, come il Fedone, quella di racconto d'una conversazione già succeduta prima. Questa seconda forma ha in sè una improbabilità grande; che, cioè, una conversazione di più ore, nella quale si sono intrecciati discorsi talora lunghi e di molti, diversi non solo di concetto ma di stile, uno se la ricordi per lo appunto dopo molto tempo, e sia in grado di ripeterla. Ed ha ancora quest'incomodo, che mette chi la racconta, in obbligo di indicare continuamente i nomi di chi parla e risponde; il che senza molta arte, e quando la lingua in cui si scrive, non abbia talune qualità, che, come avrò ragione di dire altrove, mancano, per esempio, all'italiana ed abbondano nella greca, rende assai impacciata tutta l'esposizione e risica di privarla di facilità e di eleganza. Sicchè Cicerone schiva questa seconda forma; e anche dove gli accade raccontare una conversazione, preferisce di rappresentarla, anzichè ripeterla (8); e davvero già nel latino le facilità di raccontarla sono assai minori che nel greco.

Dove il dialogo è raccontato, è naturale che le scene sieno due, o certo due i momenti, anche quando una la scena; e che sien due altresì i gruppi di persone, che vi hanno parte, uno di quelle a cui è fatto il racconto, l'altro di quelle tra cui ha avuto luogo la conversazione. E bisogna, che una di queste persone faccia parte dell'uno o dell'altro gruppo, come qui è Fedone; ovvero, se non è stato lui stesso presente alla conversazione, sappia da qualcuno di quelli, che v'hanno assistito, in che modo quella sia seguita, che vedremo essere il caso in altri dialoghi. È naturale, che quando la persona, la quale narra, ha raccolto il racconto da un'altra, l'impossibilità e l'incomodo, che dicevo più sù, crescono più del doppio. Se non che avrò più in là occasione di osservare in che conto simili disarmonie erano tenute dagli antichi.

A

Qui il narratore è Fedone; ed ha sentito e visto lui. Ora, chi è egli? Platone ne dà l'immagine in pochi tratti. Simmia e Cebete hanno pur allora finito di esporre i loro concetti sulla natura dell'anima e sulla mortalità sua; tutti gli astanti ne sono sgomenti ed afflitti: Fedone, che sin allora non s'è attribuita nessuna parte — proprio al contrario di quello, che, per essere verisimili, dovremmo immaginare oggi, che farebbe uno nel caso suo — racconta, e solo in quel

punto, di sè, che egli era seduto su uno sgabello accanto al letto di Socrate, sicchè stava più basso; ed ecco, Socrate gli liscia il capo, e gli preme i capelli sul collo — giacchè soleva, quando gliene venisse l'occasione, scherzare coi capelli di lui — e dice — Fedone, domani forse questi bei capelli tu te li taglierai (9). Adunque, Fedone era giovine (10) e bello; e Socrate gli voleva bene, e quello, come appare da ogni sua parola, lo ricambiava di grande affetto ed ammirazione.

Pure, Fedone non era ateniese; bensì d'Elide, e v'ha poche storie più curiose della sua, e che meglio ricordino la vita turbata della Grecia dei suoi tempi. Di nobile famiglia, era stato preso prigione dagli Spartani in guerra colla patria sua, che n'aveva avuto il territorio messo a ruba ed a sacco, uno o due anni innanzi che fosse condannato Socrate (11). Comprato da un tenitor di postriboli, era stato menato ad Atene a farvi copia del corpo. Ma lo spirito eletto del giovine s'era ribellato alla durissima sorte; e un giorno, socchiuso l'uscio della sua cella, se n'era fuggito a Socrate (12). Il quale, saggiato il felice ingegno di lui, aveva ottenuto da Critone (13) che lo riscattasse; e quindi innanzi, Fedone aveva atteso a filosofare. E la morte di Socrate non ne l'aveva distolto; anzi da lui prese origine una delle scuole socratiche, l'Eliaca. Se non che non è facile scoprire quale fosse il proprio carattere di questa; e non mi pare fondato l'ascriverle quello della scuola Eritriaca, nella quale si convertì. La prima non ebbe, per quanto appare, la tendenza eristica, contenziosa, che fu insieme ad altre contemporanee

propria della seconda. Timone, il satirico spietato, distingue Fedone da Euclide, il capo della scuola Megarica, alla quale l'Eritriaca s'accosta; e dove del primo dice, che non sa chi egli sia, chiama il secondo litigioso (14). Io credo, in effetto, che quella vaghezza d'animo e di persona, che nel presente scritto di Platone gli è attribuita, si riflettesse nella sua filosofia; sicchè Timone non se la sapesse definire. I suoi due dialoghi certi (15), Zopiro e Simone, mostrano nei loro titoli, che dovesse la sua mente occuparsi piuttosto di discussioni morali, che non di controversie logiche e di speculazioni metafisiche. In effetto Zopiro è il celebre fisionomista di cui Cicerone dice che avesse preteso scoprire nei tratti di Socrate come questi fosse uno stolido uomo, e dedito alle donne; della qual divinazione avendo riso tutti gli astanti, Socrate giudicò che fosse giusta, perchè davvero l'inclinazione egli l'avrebbe avuta da natura, ma l'aveva vinta (16). E Simone è il calzolaio, nella cui bottega Socrate usava andare a conversare; e che ne mise per iscritto ben trentatre conversazioni; le quali hanno tutte soggetti morali (17). E ad una tal natura di argomenti si attaglia assai più facilmente che non ad altri, la lode che a Fedone è data da Gellio (18), di scrittore elegante di molto. E che fosse tale lo prova l'unico frammento che Seneca (19) ci ha conservato di lui, in una lettera, dove a confermare l'inavvertito, ma effettivo giovamento che viene dal consorzio dei buoni, cita di Fedone questa fina osservazione — « Gli animali minuti, quando mordono, non sono sentiti; tanto è

tenue la loro forza ed ingannevole: è il gonfio quello che indica il morso, e nel gonfio stesso non appare ferita. T'accadrà il medesimo nella conversazione degli uomini sapienti; non troverai il modo nè il momento nel quale ti giovi, ma troverai che t'ha giovato. » — Par di sentire in queste parole l'effetto, che sperimentò Fedone stesso dalla compagnia di Socrate.

Il racconto di Fedone è fatto ad Echecrate; (20) che non ci rimane neanche lui affatto ignoto. Quando Socrate ha confutato l'opinione che l'anima sia un'armonia, Echecrate se ne mostra sconfortato affatto. Questa, era stata sempre la sua ed era; nè alcuna gli pareva più persuasiva. Quando l'ha sentita esporre da Simmia, si è ricordato che già era stata anche la sua. Ora, questa, come dirò più in là, era un'opinione Pitagorica. Si può, quindi, ragionevolmente concludere, che Echecrate fosse un pitagorico. E s'incontra, che ci resta memoria (21), come tra gli ultimi Pitagorici ci fosse un Echecrate Fliasio; e con lui Fliasii altresì, Fantone, Diocle e Polimnasto, discepoli tutti di Filolao ed Eurita, Tarentini o Crotoniati.

E il racconto di Fedone ad Echecrate ha luogo appunto in Fliunte, dove si vede, che dovesse esistere un ritrovo di coltura speculativa e Pitagorica. E aveva antiche ragioni ed origini. Poichè Pitagora stesso era tenuto da alcuni figliuolo d'un Marmaco, Fliasio, rifuggitosi in Samo (22); ed Eraclide Pontico (23) racconta, che fosse in Fliunte, ch'egli, discorrendo con Leonte, principe dei Fliasii, dicesse di sè, di non sapere nes-

sun'arte, ma non essere se non filosofo, cioè desideroso di sapere: e di Fliunte poi andasse in Italia (24). Certo, che tra Fliunte e i ritrovi pitagorici della Magna Grecia rimasero fide e lunghe relazioni, come appare dal numero dei Fliasii, vennti a scuola in Italia, giacchè di Eurito non si sa, che andasse in Grecia, nè di Filolao che andasse in Fliunte. E pare altresì che Echecrate avesse già da tempo atteso a cotesti studii; ed ora se ne dilettasse, anzichè gli professasse. Poichè dice, che la dottrina esposta da Simmia che l'anima fosse un'armonia, gli è come tornata a mente nel sentirla dire, come succede di cose, alle quali si sia smesso di pensare da un pezzo (25).

Doveva essere un incantevole luogo Fliunte, e adatto alla meditazione filosofica e al raccoglimento del pensiero. Quantunque la regione dov'essa stava, tra l'Argolide, l'Arcadia e la Sicionia, sia alta un trecento metri sopra il livello del mare, pure da ogni parte la circondano montagne, le cui cime ne raggiungono da' mille trecento a' mille cinquecento; e da ogni parte, ne scendono chiare, fresche e dolci acque, le quali raccoglie l'Asopo, che traversa per il mezzo la valle (26). Pindaro ricorda *le antiche montane ombre* di Fliunte (27); e noi possiamo immaginare Fedone, il bellissimo giovine, raccontando a Echecrate più innanzi negli anni, le ultime parole e gli ultimi atti di Socrate all'ombra fitta d'un albero annoso.

Dal modo con cui egli è pregato di raccontare, appare che Socrate fosse morto da poco. Echecrate aveva sentito, come era succeduto il

giudizio, ma non già come fosse seguita la morte. Di quello, gli era stato discorso da qualcuno, che parecchi giorni prima era passato da Fliunte; di questa, non aveva saputo nulla, perchè nè egli nè altri di Fliunte era stato ad Atene, nè per tutto quest'intervallo di tempo era giunto di là nessun forestiero. Una così rara comunicazione tra città, pure abbastanza vicine, non era cosa ordinaria; nè Platone ne dice il perchè; però, s'esprime come se vi fosse bensì per i Fliasii una ragione di non andare ad Atene, ma non ce ne fosse per gli Ateniesi di non andare a Fliunte. Ora, a me pare, che di qui si possa ragionevolmente concludere, che la ragione dovesse essere questa, che la dimora d'Atene, appunto in quel tratto di tempo, ch'ebbe luogo il giudizio, la condanna e la morte di Socrate, non doveva riuscire molto gradevole a un forestiero e soprattutto a un Fliasio, ch'era di città Spartana di sentimenti, e quindi disposto a vedere in nero, anche più del dovere, tutto ciò che succedesse in Atene; la quale, d'altra parte, non poteva non esser turbata da tutte le vicende cui era stata soggetta da ultimo, e che vi mantenevano viva la gara delle parti. E perciò di Fliasii non ve n'andava; e di forestieri non ne veniva di là a Fliunte, perchè non ne potevan partire quelli che ogni cosa distoglieva dall'andarvi. Fedone, che, per la causa che s'è detto, vi s'era trovato, era ora costretto ad allontanarsene, come altri dei discepoli di Socrate, mal grado loro, perchè venuti in sospetto: ed egli

assai probabilmente passava da Fliunte nel ritornare alla città sua natia (28).

B

Poichè s'è detto della scena del racconto del dialogo, e delle persone di chi lo fa e di chi l'ascolta, resta a dire della scena del dialogo stesso e delle persone che v'intervengono. E di queste, se n'hanno a distinguere di due sorte; quelle che vi parlano e quelle che vi assistono in silenzio. E gl'interlocutori non hanno neanche tutti la stessa parte; poichè l'uno, Critone, non interloquisce se non nei luoghi del dialogo, estranei alla tesi che vi si dimostra, e dove si narra non già ciò che Socrate dicesse, ma ciò che facesse nel giorno della sua morte; ed in questi è solo ad interloquire, quando si eccettui il servo degli Undici che viene in ultimo ad annunciare piangendo che l'ora del bere il veleno è giunta, e che già prima, se è pure lo stesso (29), aveva insistito con Critone di voler pregare Socrate di non parlare; giacchè il parlare riscaldi e renda più difficile l'effetto della bevanda

Non ho a ridire qui chi fosse Critone. L'ho già dipinto nel Proemio al dialogo che porta il suo nome. Parecchi dei tratti di quella dipintura sono tolti di qui; e non giova ripeterli. Ma basta notare, che rilievo da questa figura soave, amica, sensata, umile, pratica acquisti tutto il quadro; e quanto il contrapposto serva a dare ri-

salto all'indole di Socrate, così sublime nella sua persuasione della necessità suprema di ricercare il vero ad ogni patto, e così calma insieme ed ardente nel proseguire questa ricerca; ed anche agl'ingegni diversi, ma vivaci del pari di Simmia e Cebete, e alla disposizione di animo di tutti gli altri discepoli che assistono silenziosi, bensì, alle vicende dell'argomentazione, ma con quell'ansietà, che altri farebbe alle vicende d'una battaglia.

Questi discepoli silenziosi sono parecchi; di Ateniesi, Critobulo, Epigene, Apollodoro, Ermogene, Ctesippo, Menesseno, Eschine, Antistene, ed altri molti non nominati; di forestieri, Fedonde di Tebe, Euclide e Terpsione di Megara. Perchè s'intenda bene dinanzi a chi Socrate parla, e come è composta la compagnia, dirò qualcosa di ciascheduno degli astanti, e comincerò dagli Ateniesi.

Critobulo è figliuolo di Critone, il solo dei quattro figliuoli (30) di lui che qui si nomina. Era stato presente anche al giudizio (31). Platone non l'introduce mai a principale interlocutore dei suoi dialoghi; invece, Senofonte gli dà questa parte nel Convito e negli Economici. Così l'uno, come l'altro lo dicono un bellissimo uomo (32), lode che i greci non trascurarono mai, ed egli se ne gloria (33). E bello ama i belli (34). Un giorno osa baciare il figliuolo di Alcibiade, e Socrate che l'ha sentito dire, l'avverte, in una conversazione con Senofonte, ch'egli s'era esposto al maggior pericolo che si potesse pensare (35). E altrove gl'insegna il mezzo di procurarsi amici

buoni; che è questo, e questo solo, essere buono davvero (36). Ricco uomo, non mancava, si vede, di coltura nè di spirito (37). Doveva essere una delle persone più per bene d'una società già molto elegante e delicata.

Epigene è probabilmente il figliuolo di quell'Antifonte di Cefisia, ch'era stato presente al giudizio (38). Anche con lui Socrate tiene un discorso nei Memorabili di Senofonte. Egli è tuttora giovine, e cagionevole di salute; e Socrate gli consiglia di rinvigorirsi coll'esercitazioni, e gli mostra, come ad ogni cosa giovi il corpo sano e vigoroso, persino al pensare (39). Vergognoso, dice, l'invecchiare, prima che tu abbi visto te stesso, il più bello e il più forte di corpo, che tu possa essere.

Apollodoro da Falero ci è ritratto e qui e altrove. Quando Socrate beve il veleno, egli che aveva lagrimato tutto il tempo, scoppia in un pianto dirotto, e non ci è nessuno dei presenti, che non se ne senta spezzato il cuore, da Socrate in fuori (40). Egli amava questo con tanto ardore che n'era chiamato il *furioso* (41). Di lui e d'Antistene Socrate dice che non lo lasciano mai. E se ne racconta, che quando Socrate fu messo in prigione, Apollodoro gli portasse un vestito di lana, molto ricco, con preghiera, che se lo mettesse innanzi di bere il veleno; perchè altrimenti non l'avrebbero seppellito con onore. Il che Socrate ricusò di fare, e gli rispondesse: — Oh come! il mio vestito è buono a viverci e non a morirci dentro? (42). — La proposta prova vero il giudizio che n'è dato da un altro scrittore, ch'egli

fosse corto di mente, e che la principale qualità sua stesse in quell'ardente amore per il suo maestro (43).

Ermogene, noi lo ritroveremo nel Cratilo, dove chiama Socrate arbitro tra sè e il filosofo Eracliteo, col quale dissente circa la ragione delle parole. Uomo a cui il filosofare piace, ma che non vi appare bene addentro e profondo; e del rimanente, poco pratico della vita (44), sicchè figliuolo di padre ricchissimo, diventa povero (45) per essersi lasciato mettere in mezzo da amici malvagi (46); onde acquista degli uomini un'opinione cattiva, e non vuole altri amici che gli Dei (47). Parlatore non facile, e neanche fermo nei suoi concetti; sicchè passa da una ad altra scuola di filosofia. D'altronde, uomo buono, e che si strugge di essere e di parer tale; sicchè Socrate altrove lo prende dolcemente a burla; e ne descrive le ciglia severe, l'occhio immobile, il parlare misurato, la voce soave, e il fare gajo; nel quale ultimo tratto lo contrappone ad Antistene (48). Egli fu quello, che consigliò Socrate di prepararsi un discorso di difesa contro l'accusa di Melito; dappoichè fosse pur tanta l'influenza della parola sui giudici ateniesi; al che quello risponde d'esservisi preparato tutta la vita, e non voler altra preparazione, e del resto valergli ora meglio morire (49). Dove si vede ancora un esempio d'un modo volgare e comune d'intender la vita comparato con quello alto e squisito proprio di Socrate.

Anche Ctesippo e Menesseno cugini s'incontreranno in altri dialoghi di Platone: l'uno vispo

giovine ed insolente, ma acuto e pronto nelle risposte; l'altro, di quelli, che nelle città libere abbondano; non appena uscito dalla scuola già pieno d'ambizione politica; pure ambedue attratti da Socrate, e fedeli discepoli suoi, come si vede dal luogo in cui ci vengono innanzi per la prima volta (50).

Ma ha un posto più rilevato di tutti questi nominati sinora, Eschine, che s'è già veduto nell'Apologia assistere al giudizio insieme con suo padre Lusania (51). Un tratto dipinge lui e il maestro. Quando si fu risoluto a seguire Socrate, andò da lui e gli disse: — Io son povero; e non ho niente altro che me; e me, ti dono; — e Socrate a lui: — E non t'avvedi che non v'è dono più grande (52)? — E fu dono non mai più ritolto: sicchè Socrate diceva di lui: — Il solo che ha saputo farmi onore, è il figliuolo del salsicciajo; — poichè questo era il mestiere del padre di Eschine (53). Egli non fu degli scolari di Socrate, nella cui mente le parole del maestro sturarono la vena della speculazione; bensì di coloro sul cui animo fece maggiore impressione il lato pratico e morale della vita e dottrina di lui; che fu appunto quello che Eschine ne attese a divulgare e insegnando e scrivendo. E che questa fosse l'indole degli scritti suoi, noi possiamo dedurlo non tanto da quelli che ci restano col nome di lui, la cui autenticità è contesa a ragione, quanto dal vederlo in Timone accoppiato con Senofonte, e chiamati scipiti ambedue (54): poichè non vi era modo di salvarsi da sì acuto dente.

il quale mordeva del pari e per una ragione opposta Antistene, dandogli del ciarlone universale (55). Pure questi era uno dei più potenti ingegni che Socrate avesse a discepolo; e per tale riputato anche tra gli antichi (56). Egli era trace; ma nato di madre Greca, e prima che di Socrate, era stato frequentatore di Gorgia. Sì il sangue materno, e sì il primo maestro influirono nella qualità dell'animo e dell'ingegno suo. Nessuno portò a Socrate un affetto più tenace del suo; e n'è prova questo, che abitando al Pireo, faceva quaranta stadii al giorno per udirlo. Il suo animo aveva uno stampo tutto suo proprio; ed egli resta una di quelle nature greche che ci attraggono per la libertà intera e voluta delle loro fattezze. Non gli bastava esser povero; voleva ostentare la povertà sua. Richiesto come tutti gli altri, al banchetto di Senofonte, di che si gloriasse, rispose: Della sua ricchezza — Ed avendo Ermogene dimandato, se egli avesse molto denaro, giurò, neanche un obolo. — Ma possiedi molta terra? — Quanta forse, soggiunse, basterebbe a cotesto Autolico per cospargersi di polvere (57) — Però Socrate uomo assai più equilibrato di tutti i suoi discepoli, non ci s'ingannava; e, vedendolo con un pallio tutto logoro — Vedo, gli disse, attraverso i buchi del pallio la vanagloria tua (58). Uomo rigido, è biasimato ed ammirato da Socrate, perchè non ami nessuno. Ma egli non se ne sta, e gli risponde: — Sì, qualcuno amo; e quello sei tu; e come! Quest'amore era uno struggersi infinito di assimilarsi tutto il pensiero di Socrate; che talora

persino a questo par troppo; sicchè scansa talora di rispondergli (59). Però questa rigidezza si accompagnava con una socievolezza grande; e col desiderio di avvicinare gli uni agli altri quelli che fossero in grado di giovarsi a vicenda, e di vedere che scintilla sorgesse dal loro contatto; per lo che Socrate lo chiama mezzano (60). La sua indole si riflette nella sua operosità intellettuale; poich'egli fu logico pugnace e scrittore copioso, e per quanto c'è riferito, eccellente (61). E altresì nella sua scuola, poichè tra i Socratici di cui s'è discorso sinora, è il solo che ne ha fondata una; il cui domma fondamentale si può dire questo, che quando la persona umana effettui in sè tanta forza, quanta n'ha mostrata Socrate in ogni atto della sua vita, essa basta a se sola, poichè reca in atto un ideale di virtù assoluto, e non vi sia nè prema altro.

Oltre questi uditori Ateniesi, assistono alla conversazione altri forestieri, di Tebe e di Megara, poichè già nella sfera del pensiero le gare delle singole città greche, continuamente in liti tra loro, s'erano spente, e la Grecia si sentiva diventata tutt'una.

Nella prima di quelle due città s'era formato un ritrovo di coltura, come quello che s'è visto in Fliunte. E l'origine ne è attribuita a Liside Pitagorico, fuggito da Crotone, per uno degli assalti ch'ebbe dal partito avversario la scuola filosofica e politica cui egli apparteneva (62). E Filolao, discepolo di lui, che pare si fosse fermato da prima in Reggio (63), lo seguì più tardi, e forse non prima ch'egli fosse già morto, e per rendergli

piamente gli onori funebri (64). E l'uno e l'altro s'ebbero scolari; di quelli del primo è nominato Epaminonda (65): del secondo, in questo dialogo Platone cita SIMMIA e CEBETE. Si vedrà quali traccie l'insegnamento di Filolao avesse lasciato nell'animo di questi, o in che punti Socrate lo riduca loro a mente. Però, si badi, come anche da questi ricordi appare, che la relazione del maestro col discepolo non si deve immaginare come noi la penseremmo ora. Simmia e Cebete, amicissimi tra di loro, non hanno imparato da Filolao una dottrina, che ritengano tal quale a mente; egli ha svegliato nell'animo loro lo stimolo e la curiosità dello speculare. Sicchè, quando o perchè Filolao fosse morto o per altra ragione cessano di stare con lui, — questa è la propria parola — vanno da Socrate, e sono dei più fedeli e costanti ascoltatori suoi (66). E son citati tra coloro i quali non hanno altro fine nell'accompagnarsi con lui, se non quello di diventarne migliori di animo e di mente (67). Questo spirito liberale e sciolto da ogni interesse era comune agli scolari di Socrate; ma si manifesta assai bene nei due Tebani, che non si mostrano nè l'uno nè l'altro docili ascoltatori, anzi ostinati inquisitori del vero, e non facili a contentarsi di nessuna risposta senza saggiarla. Si vede gente abituata a sentire più d'uno. E del primo si legge, che dopo morto Socrate viaggiasse molto; e già vecchio agli amici suoi, coi quali conversava di filosofia e di storia, raccontasse di Socrate e delle qualità dell'ingegno e dell'animo di lui (68). Ed il fatto, che si dice

ne narrasse a quei tempi, mostra tuttora viva in Simmia un'ammirazione per Socrate così grande ed ossequente da non lasciargli più l'uso dell'acume che mostra qui, e trarlo a credere del maestro le cose meno credibili (69).

Si può ritenere, che FEDONDE nominato qui insieme con Simmia e Cebete, fosse ancor egli uno scolare di Filolao; ma è d'altronde ignoto (70).

Invece è notissimo e tiene nel gruppo dei forestieri lo stesso grado, che Antistene in quello degli Ateniesi, EUCLIDE di Megara. Poichè anche questi fondò una scuola; ma d'indole affatto diversa da quella dell'altro; di fatti, dove Antistene guardò soprattutto l'aspetto morale della persona di Socrate e lo colorì con tanto vigore, Euclide, invece, s'invaghì dell'aspetto dialettico di lui, e ne ingrossò i tratti il più che seppe; al che ebbe a contribuire lo studio anteriormente posto da lui nella filosofia Eleatica. La scuola sua, quindi, n'ebbe carattere e nome di contenziosa od eristica. Ancora di lui si racconta un atto, che mostra quanto fosse il desiderio suo di ascoltare Socrate. Poichè per ragione di guerra, era vietato, sotto severissime pene, ogni commercio tra Megara ed Atene, egli si arrisicava a venirvi vestito da donna (71). E quanta cura mettesse nel tenere bene e con precisione a mente i discorsi di Socrate, n'avremo prova nel dialogo che s'intitola da Teeteto. Com'è segno, d'altra parte, di quanto fido fosse il consorzio di lui cogli altri condiscepoli suoi, quest'altro fatto; innanzi che Socrate fosse tratto in giudizio, mentre durava tuttora la tirannide dei trenta, Platone ed

altri dei condiscepoli suoi, s' eran salvati da quella rifugiandosi presso di lui (72). In questa scena della prigione, come altresì nel Teeteto, gli è compagno TERPSIONE piuttosto amico che discepolo di lui. Del quale fuori che in Platone, non si trova menzione se non in Plutarco, e per riferirne un' opinione delle più bizzarre; cioè che il segno demonico di Socrate fosse lo starnuto, sia suo, sia d' altri (73). Il che davvero ha l' aria piuttosto d' una sfuggita spiritosa alle obbiezioni, che altri opponeva al fatto da Socrate affermato di sè, anzichè la descrizione del fatto stesso, così come e il maestro e i discepoli l' intendevano.

Corre questa differenza tra i cittadini e i forestieri presenti; che di quelli, oltre a' nominati, si dice, che vi fossero altri (74); ed in effetto, dev'essere di questi altri un interlocutore innominato e molto attento, che in un certo punto del dialogo (75) avverte che si corre risico di cadere in contradizione (76). Invece, i forestieri son nominati tutti.

Però, se questi nomi bastano già a mostrare, quanta fosse l' attrattiva esercitata da Socrate non solo in Atene, ma in ogni altra parte di Grecia, e che moto provenisse da lui al pensiero morale e speculativo non solo negli stretti confini della sua patria, ma fuori di questa, s' ingannerebbe, chi credesse essere qui tutti quelli, che la storia registra come dipendenti da Socrate. Lasciando stare Cherefonte, che sappiamo già morto (77) e Senofonte che era lontano (78), mancano qui altri dei Socratici più celebri, sia per l'amicizia

mostrata sempre verso di lui, sia per l'impronta lasciata da lui sopra di essi. Neanche quelli, ch'erano stati presenti al giudizio, assistono tutti alle ultime ore dell'amico e maestro o certo non son nominati (79). Qui Socrate non appare nè in mezzo a tutte le persone che gli avevano fatto corona nella vita, nè in mezzo a tutte quelle, che gliela facevan tuttora nella filosofia, e ne avrebbero continuato il pensiero, pur disgregandolo, dopo la morte. Nè soltanto ciò, ma Platone non fa dimandare da Echecrate e Fedone se non di tre soli, perchè non vi fossero; e uno è lui stesso, per far sapere, a sua discolpa, ch'egli era ammalato; e gli altri due sono Aristippo e Cleombroto, tanto noto il primo quanto ignoto il secondo (80). Ora, la precisione colla quale sono indicati i presenti; il mancare tra questi molti, i cui nomi non sarebbero stati omessi di certo, se la compagnia, messa intorno al maestro moribondo, fosse stata intesa a figurare compiutamente qualcuno degli aspetti ideali di Socrate o anche tutti; il nominarsi tra gli assenti tre soli e di questi uno di assai poca riputazione ed importanza, mi pajono tutti indizii, che Platone non avesse altra ragione del ricordare presenti i soli che pure ricorda, se non questa sola; che egli non sapeva che ci fossero stati presenti altri. La sua è qui la registrazione d'un fatto.

Pure, non è senza verisimiglianza, che la menzione di Aristippo e Cleombroto abbia senso di censura; e il secondo non si trovi accoppiato col primo se non per averla meritata del pari. Demetrio Falerio (81) nota con quanta delicatezza

sia fatta; poichè è tutta sottintesa nelle parole; *erano ad Egina;* donde chi legge è tratto naturalmente a pensare a quello che si sapeva vi facessero, e a biasimarli in cuor suo, che, essendo solo dugento stadii discosto da Atene, non fossero venuti ad assistere il maestro morente. Avevan preferito di darsi bel tempo e menare vita lieta e molle (82). Il che è assai verisimile in Aristippo, uomo, la cui vita e la cui dottrina, veri contrapposti della vita e dottrina di Antistene, ebbero un'idea sola, il piacere; e di cui Orazio dice a ragione ch'egli fosse in filosofia ciò che Alcibiade in politica; pronto a ogni cosa e alle più diverse (83). Se non mi paresse vano il ricercare perchè qui l'uno o l'altro non si trova presente, si potrebbe dire, che un uomo della qualità di Aristippo non pareva a Platone adatto a comparire sopra una scena, come questa dipinta nel Fedone. Se gl'ingegni severi di Antistene e di Euclide vi stavano bene, non era così dell'indole voluttuosa e rotta di Aristippo. Ma io dubiterei che siffatti *perchè* sembrassero piuttosto sottilmente cercati che veramente trovati. Il più semplice è ancora il più vero; Aristippo è detto assente, perchè era tale; e l'assenza sua aveva una ragione molto probabile in lui, e che accennata così di lontano basta a non farla punto sentire nociva alla compitezza del dramma.

Nè i due gruppi di forestieri ed indigeni sono ordinati in modo che in ciascuno spicchi una persona sopra tutte le altre. Certo, nel primo avanzava le altre Euclide; nel secondo Antistene; ma

son tutte confuse ed uguagliate nell'amore e nell'ammirazione a Socrate; sopra il quale, nel quadro, o direttamente o per riflesso, è raccolta tutta la luce.

E perchè questa appunto non si disperda, e perchè, anche, il dramma non venga meno alle regole dell'arte dei tempi suoi, non prendono già tutti gli astanti parte alla conversazione, ma due soli, Simmia e Cebete. Fedone in un posto (84); un ignoto in un altro (85) dicono, il primo interrogato da Socrate, il secondo, da sè, qualche parola. Il Deuteragonista e il Tritagonista sono a Socrate, Protagonista, soli i due primi. Un maggior numero di attori sarebbe stato una violazione all'arte, così come s'era intesa sin allora. Più di tre insieme sopra una scena non s'eran mai visti discorrere. In un solo dramma, l'Edipo a Colono, Sofocle n'aveva introdotti quattro; ma, anche, non era stato rappresentato se non dopo la morte di lui. Attorno a' tre, che parlano soli sino a che dura la trattazione del soggetto, gli altri presenti fanno le veci d'un coro, che non apre già bocca, ma i cui sentimenti ed impressioni, ricordati da Fedone nel suo racconto ad Echecrate, danno alla discussione speculativa il moto d'un'azione tragica, poichè la connettono col destino di chi parla e di chi ascolta, colla coscienza che ciascun d'essi si forma di questo destino nella vita attuale, e in una avvenire.

Non s'ha notizia da altra parte, che Socrate discorresse, nell'ultimo suo giorno in carcere, sul soggetto così appropriato, sul quale Platone in que-

sto dialogo ci narra s'intrattenesse. Si può persin dire che le ragioni date da lui ad Ermogene nei Memorabili di Senofonte (86) per provargli che non debba desiderare di continuare a vivere, parrebbero escludere, che il suo pensiero si fermasse sulla sorte che gli sarebbe toccata nel mondo di là. E con quello e con altri (87) egli si dichiara contento di come e di quando ha vissuto; e non si vuol dare la briga di tentare di salvarsi da una condanna, perchè sente che quindi innanzi vivrebbe peggio; e del rimanente, la vergogna e il danno sarà di chi gli farà ingiustizia, non di lui, che l'avrà a patire. Pure dal silenzio degli altri scrittori non s'è a dirittura obbligati a concludere, che il soggetto di questa ultima conversazione di Socrate sia in tutto inventato da Platone. Se Socrate ha tenuto la dottrina dell'immortalità dell'anima, il che si esaminerà più avanti, è ragionevole, e naturale, che se n'intrattenesse in quel momento, quantunque si possa e si debba supporre, che le argomentazioni sue hanno potuto non essere appunto e in tutto quelle che Platone gli mette in bocca. Comechessia di ciò — poichè se ne discuterà in un altro luogo, — è certo, che o Socrate nella prigione o piuttosto Platone in questo dialogo è, l'uno o l'altro, il primo che abbia tessuto così lunga e sottile tela di ragionamenti intorno a un problema di tale rilievo (88), coll'animo per giunta commosso e penetrato di quanta fosse l'importanza di trovarne non solo, ma cercarne una soluzione. E più o meno occasione che ne avesse, Platone mostra la Grecia dei suoi tempi tutta attenta e sospesa

alle ragioni che si mettono innanzi per provare l'anima immortale o il contrario; e desiderosa di giungere su questo punto ad una certezza. Le persone mute del dramma, non meno che le parlanti, s'è visto essere le più diverse l'una dall'altra; ed esprimere la più vivace varietà d'indoli morali e intellettuali che si possa immaginare. Non tutte nate o cresciute in Atene, trovano in questa un ritrovo di cultura più largo, più contemperato, che non era quello delle loro patrie disperse. Quanto ardore! Quanto interesse! Quanta emozione! Quanta novità di ragionamenti e schiettezza di obiezioni! Si vede, che un mondo nuovo, e che suscita già su' principii una curiosità infinita, s'è scoperto da poco, e si scopre sempre di più alle menti loro, che vi si gettano di corsa, avide, senza averlo prima misurato, di percorrerlo tutto. Ma se tutte queste persone, o per meglio dire, parecchie hanno ricevuto le prime informazioni speculative, i primi stimoli al pensare da altra scuola che quella di Socrate, tutte, infine, si sono raccolte sotto di lui, e lo riflettono. Quello ch'egli appare nel dialogo, il foco d'un moto morale e filosofico, che gli vibra intorno, questo egli era stato, sin dacchè aveva principiato a filosofare, questo sarebbe rimasto nello sviluppo della coscienza greca, anzi umana.

III

ANALISI DEL DIALOGO

S'è detto, come la forma assunta dal dialogo è quella di racconto d'una conversazione già succeduta qualche tempo innanzi. Però, questo racconto è anch'esso una conversazione tra Fedone ed Echecrate, che contiene in sè quella tra Socrate, Simmia e Cebete, e, se posso così dire, la penetra e vi s'intreccia. Sicchè la conversazione raccontata non sta allato a quella che racconta, senza toccarla; ma a tratto a tratto l'una entra nell'altra e la compie. Si vedrà dove e come questo succede.

Echecrate è quello che, avanti a molti, dimanda per prima cosa a Fedone pur allora giunto, come pare, d'Atene a Fliunte, s'egli fosse stato presente il giorno che Socrate bevve il veleno; e saputo ciò, e perchè la morte seguisse tanto tempo dopo la condanna, e come molti vi assistessero, gli chiede di volergli dire, che cosa Socrate *dicesse* e *facesse;* la qual richiesta Fedone si mostra prontissimo di secondare, poichè, anche, non v'ha cosa che gli torni più gradevole che il parlare del suo maestro (89).

Prima però d'introdursi nel racconto, Fedone esprime con che sentimento diverso da quello dei suoi amici Socrate vedesse avvicinare l'ora della sua morte; e contrappone l'emozione di quelli alla calma impavida di questo (90); e dice i nomi di tutti i forestieri presenti e dei più segnalati

tra gli stranieri, osservando di per sè, che Platone non v' era perchè malato, e ad una dimanda di Echecrate rispondendo, che Aristippo e Cleombroto non v' erano, perchè in Egina (91). Così tutta la scena è messa davanti ed indicata in genere la disposizione d' animo di tutti gli attori, e il lettore presente la solennità e la commozione delle parole e degli atti che seguiranno.

Fedone si propone di raccontare da principio ogni cosa, e non trascurare nessun particolare, per minuto che paja, come si fa di persona che si ammiri molto, e di avvenimento, che si senta essere della maggiore e più generale importanza. Sicchè, dopo narrato come solessero gli amici riunirsi ogni mattina molto per tempo nel tribunale accanto alla prigione, e entrare in questa appena s' apriva, il che non succedeva presto, e detto, perchè quel giorno s' erano data la parola di riunirsi prima del solito, descrive la prigione com' era il momento che furono lasciati entrare. A Socrate erano state sciolte le catene poco prima, come usava il giorno che il condannato doveva morire; e Santippe gli sedeva accanto col figliuolo. Appena questa li vede, gitta un grido; e Socrate prega Critone di farla accompagnare a casa. Quindi si rimette a sedere sul letticciuolo; piega la gamba e la frega dov' era stata la catena; e poichè ne sente piacere, esce in quest' osservazione, che il piacere è così strettamente collegato col dolore, che non si può avere quello senza avere anche questo; sono due contrarii che nascono l' uno dall' altro (92). Questa natura dei contrarii di generarsi

a vicenda è qui colta sul fatto per la prima volta; ma la si vedrà ripresentarsi attraverso tutto il dialogo.

Se non che qui, dove il soggetto del dialogo non s' è ancora determinato, gli dà luogo soltanto ad una considerazione, son per dire, letteraria; che, cioè, se Esopo avesse avvertito questa natura vicendevole del piacere e del dolore, n' avrebbe scritto una favola e dice come ed in che modo. La menzione di Esopo fa risovvenire Cebete, il quale appare qui per la prima volta, d' una dimanda che gli era stata diretta da molti e soprattutto da Eveno, perchè mai Socrate, che non aveva fatto versi mai, n' avesse fatti allora che era in prigione; poichè egli aveva verseggiato alcune favole di Esopo e composto un proemio ad Apollo. Eveno, qui come altrove (93), è nominato con una certa benevolenza non scevra d' una dolce ironia. E la risposta è schietta e semplice. Un sogno, ripetuto in più forme, aveva più volte ammonito Socrate a comporre e coltivare musica, Egli aveva creduto, che la maggiore musica fosse quella che era appunto il suo studio, la filosofia, cioè la ricerca dell' armonia dell' universo e della vita. Se non che, costretto ad aspettare in carcere il giorno della morte, gli è parso bene, lì all' ultimo, di provare, se mai la musica di cui parlava il sogno, non fosse già questa sublime e peregrina, ma quella che tutti intendono. E ci si è provato in due modi, che crede proprii di essa; prima in un inno al Dio, la cui festa era stata causa dell' indugio; poi nel verseggiare alcune favole, giacchè queste, e non già dei ra-

gionamenti, sono materie da versi; e poichè non ne sapeva comporre di suo, s'era giovato di alcune di Esopo che aveva a mente (94). All'avere egli composto l'inno ad Apollo anzichè ad altro Dio, non è necessario cercare un perchè più sottile di quello, che dà Socrate stesso; ma vedremo Apollo ricomparire più volte in tutto il dramma, e non senza ragione.

Qui la conversazione sarebbe finita, o avrebbe dovuto essere, come che sia, ripigliata da capo, se Socrate, nel dire a Cebete che desse ad Eveno questa risposta, non avesse aggiunto, che lo consigliava da parte sua di seguirlo al più presto. Il qual consiglio pare strano; soprattutto quando Socrate aggiunge, che Eveno, se è filosofo, non può fare a meno di desiderare di morire, ma non per questo ha diritto d'uccidersi. Ora, questa sembra a Cebete una contradizione. Di che Socrate si meraviglia, poichè era dottrina di Filolao, che uno da sè non si potesse levare la vita; e Cebete e l'amico di lui, Simmia, — che nominato qui per la prima volta, è eccitato così ad intervenire nella conversazione come appunto farà più tardi — sono stati pure a scuola da Filolao. Dove Cebete, quasi a sua discolpa, risponde, che Filolao non aveva esposto questa dottrina con chiarezza; sicchè Socrate si offre ad esporgliela lui, così come la sa, di udita. Perciò è egli quello che mette il discorso sul destino dell'uomo dopo la morte; giacchè sì la sentenza sua, che un filosofo debba desiderare di morire, e sì quella di Filolao, che pure non si possa uccidere, si riferiscono appunto a ciò che può seguire

dell'uomo in un mondo di là. E aggiunge altresì, che nessun discorso si può pensare più adatto per chi è prossimo a morire, nel tempo che gli resta: e dice di che natura questo discorso possa essere; un esame ragionato ed un ricordo di ciò che si dice di un oggetto simile (95). La conversazione, quindi, si nutrirà non solo di dimostrazioni, ma anche di opinioni comunemente ricevute e di antiche leggende.

E in effetto, la prima ragione che Socrate assegna al divieto di uccidersi, è tratta dalla dottrina religiosa insegnata nei misteri; ed inclusa in questa sentenza, che noi siamo messi come a guardia quaggiù, e non c'è lecito di rilevarcene di per noi. E la seconda è un altro detto che gli par savio; essere gli Dei quelli che hanno cura di noi, e noi uomini essere una delle cose loro (96).

Cebete si contenta di questa prova tradizionale del divieto del suicidio; e ne chiede una di quell'altro sentimento espresso da Socrate, che il filosofo desideri di morire. Poichè ciò gli pare anche più difficile a provare ora, che quel divieto s'è fondato sulla ragione, che noi s'appartenga agli Dei. Ora, se questi sono buoni, come pur sono, come potrebb'essere razionale e degno d'un filosofo il fuggire dalle lor mani, il sottrarsi alle lor cure come si fa colla morte? Ch'è argomento il quale par valido anche a Simmia, che prende qui la parola per la prima volta (97).

E fa osservare a Socrate, che la risposta di Cebete s'indirizza propriamente a lui e lo tocca; poichè egli s'acconcia così di buon animo ad ab-

bandonare loro, gli amici suoi e gli Dei suoi buoni padroni. Sicchè Socrate intende, ch'è provocato a difendersi, e vi si dispone e spera di riuscirvi con più facilità che non ha fatto nel tribunale (98).

La conversazione, quindi, che segue, e la prova che vi si contiene dell'immortalità dell'anima, è presentata da Socrate come una difesa della sua condotta. Questa, secondo è riconosciuto da lui, consente, non parrebbe intelligibile nè a lui stesso nè ad altri, se l'anima sua non fosse immortale, se oltre questa vita non ve ne fosse un'altra. Socrate non solo è l'autore delle ragioni che è chiamato a dare, ma n'è il soggetto; non solo è l'attore, ma l'eroe del dramma. Egli ragiona e rappresenta sè.

Comincia dal dichiarare per intero il sentimento suo, quello sul quale si regge la sua condotta. Egli si crede, dice, sicuro, di trovarsi nel mondo di là commesso alle cure di altri Dii e sapienti e buoni, come son quegli alle cui cure è commesso nel mondo di qua; e che la sorte dei buoni in quello sarà molto migliore che non in questo. Il qual sentimento l'esprime prima che non lo dimostri; è l'effetto d'una opinione sua e di antiche tradizioni. Quale debba essere la forma della vita nell'altro mondo, non lo sa di sicuro; ma ha certezza di durare oltre la vita presente, e che il potere della divinità s'estenda oltre questa, e che la virtù è premiata in quell'altra vita. Se non che, mentre formola la sua tesi, e prima di metter mano a dimostrarla, è interrotto da Critone, che gli dice, per incarico

di chi deve dargli il veleno, che farebbe bene a non parlare tanto, perchè si riscalda, e l'azione del veleno ne sarà impedita. E Socrate gli risponde di nòn dargli retta; ed entra nel discorso come se nulla fosse (99). Il tratto giova al disegno della figura di Socrate, che, mentre è sempre davanti al lettore, n'acquista via via un maggiore rilievo.

Egli ha già detto d'avere tutta la sua vita atteso a coltivare la filosofia come la maggiore delle musiche; e che a' buoni s'aspetti miglior destino che non ai cattivi. I buoni sono per lui appunto quelli, che hanno atteso a filosofare; poichè filosofare è per lui il pensare il vero, il bello e il bene, e il vivere in questo pensiero; è, in somma, contemplazione ed azione insieme, pura quella e questa. Sicchè la sua tesi si può esprimere ancora così: l'uomo che davvero ha speso la vita a filosofare ha ragione di vedere avvicinare la morte con fiducia, e di avere buona speranza che conseguirà, dopo quella, un gran bene (100).

Alla dimostrazione egli s'avvia, ponendo di nuovo la tesi che il proprio ed unico studio dei filosofi è di morire. Un motto di Simmia, il quale dice che questo è proprio vero e si vede, poichè Socrate, in effetto, è condannato a morte, serve a scartar un significato volgare che si potrebbe dare alla sentenza pronunciata da lui; resta a provarne il senso alto e speculativo (101).

E la prova è fatta mediante la definizione della morte; che è una liberazione dell'anima dal corpo. Ora, il desiderio di questa liberazione nel filosofo è mostrato, prima dal disprezzo dei piaceri dei

quali il corpo è l'istrumento, e dalla cura messa da lui a procurarsi le sodisfazioni dell'anima; secondo dall'aspirare egli a quelle cognizioni, che non si conseguono mediante i sensi, bensì mediante il puro pensiero, mediante un atto dello spirito di per sè, le idee cioè e gl'ideali. Ora, chi in questa vita non ha avuto altro fine, non si deve dire che si sia sempre proposto, che l'anima sua fosse sciolta dal corpo. Non si deve dire, che quando ciò gli succeda per effetto della morte, egli non che esserne scontento, se ne deva sentire felice? (102).

Donde induce che coloro i quali temono di morire, vuol dire che non sono stati virtuosi nella vita, ma soltanto son parsi tali. Poichè ogni virtù vera include un disprezzo del corpo e d'ogni cupidigia che ha radice in esso, dove la virtù di costoro è un calcolo di piaceri e di dolori (103).

Ora poichè ogni atto intellettivo e pratico del filosofo è puro, cioè è atto di sola l'anima senza concorso del corpo, Socrate li concepisce tutti come una purificazione; e così collega di nuovo questa dottrina con quella insegnata nei misteri. Sicchè la dimostrazione, che la filosofia sia un apparecchio a morire, è chiusa con un ricordo dell'iniziazioni e delle leggende intorno al mondo di là e alla sorte che v'aspetta i reprobi e i buoni, narrate agl'iniziati. Della cui verità, come già ha detto più su, Socrate non si dice sicuro; quantunque non dubiti di un altra vita (104).

L'interlocutore di Socrate in tutta questa dimostrazione del perchè il filosofo desideri di

morire, è stato Simmia; quantunque la conclusione sia diretta così a lui come a Cebete. Ora, ripiglia questi il discorso; e consentendo nel resto, cioè in tutto quello che Socrate ha detto circa la natura del pensiero e dell'azione del filosofo, dubita che però l'anima sopravviva alla sua separazione dal corpo. Sinora il discorso è proceduto appoggiandosi solo a sentenze comuni o tradizioni religiose, o almeno ajutandosi con ragionamenti confermati da queste. Ora deve diventare una vera e precisa argomentazione; poichè si tratta di dimostrare a Cebete, che in realtà l'anima dell'uomo conservi qualche facoltà ed intelligenza; cioè ch' essa continui ad essere una entità attiva ed intellettuale. Socrate, nell'entrare in questa parte della conversazione, ricorda di nuovo che nessun soggetto può essere più appropriato alla condizione in cui egli si trova; neanche un autor comico potrebbe dire, ch' egli s'inframmetta di cose che non gli appartengono (105).

La citazione, con cui l'argomentazione principia, dell'antica dottrina della metempsicosi, non serve a dimostrazione, bensì ad esemplificazione del principio sul quale si regge la prima prova. Questo principio è che ogni contrario si generi dal suo contrario; e la generazione dall'uno all'altro sia reciproca e perciò perpetua; sicchè vi abbia una vicenda perenne dal vivo al morto e viceversa. Ora, poichè i morti rivivono, è chiaro che le anime loro non periscono nel separarsi da' corpi (106). Questa argomentazione è diretta a Cebete.

Il quale, però, sottentra ora lui e dà occasione ad una seconda prova per parte di Socrate. La dottrina della reminiscenza, dice Cebete, ch'egli ha spesso sentita da Socrate, l'obbliga a ritenere che l'anima esista in un tempo anteriore al presente. Poichè Simmia non la ricorda, Cebete gliene dà un accenno, riferendosi alla natura della cognizione, e Socrate gliela dimostra, fondandosi sulla natura della memoria. Dalla quale deduce che le idee si risvegliano nella nostra mente alla vista degli oggetti sensibili, essendo pure diverse da questi; sicchè noi dobbiamo averle intuite innanzi che venissimo in questa vita, e dimenticate nel nascere (107). E durante questa dimostrazione l'interlocutore è Simmia.

Ma Cebete, ch'è rappresentato come il più vivo d'ingegno tra i due, così nel suggerire, come nell'obbiettare, non s'acqueta. Alla prova tratta dalla dottrina della reminiscenza ha dato le mosse lui; ora ne vuol restringere l'efficacia. Egli osserva, quindi, che la natura della cognizione e della memoria, se obbliga a ritenere che l'anima preesista al corpo, non sforza a credere che le sopravviva. Se non che Socrate lo richiama a considerare che ciò è vero, se quella dottrina si considera da se sola, ma se s'accoppia coll'altra, che l'un contrario si genera di continuo dall'altro, la sopravvivenza resta provata non meno della preesistenza (108).

Così Cebete come Simmia si mostrano sodisfatti della doppia argomentazione di Socrate; nè, pare, chiedano altro. Però, Socrate è egli

quello a cui pare che il soggetto non sia anche esaurito, e vuole penetrarvi più addentro. La paura, che l'anima nostra non si debba disperdere appena uscita del corpo, egli vuole dissiparla dallo spirito dei suoi uditori. Dove si ha nuova occasione di segnare qualche altro tratto della figura di lui e di mostrare quanto fosse tenero l'affetto e l'ammirazione sentita per lui da' suoi discepoli. Poichè Cebete confessa di avere paura, o piuttosto, che v'ha dentro di lui un fanciullo il quale ha paura. E come Socrate gli risponde che bisogna fargli l'incantesimo, sinchè non si sia scongiurato, Cebete risponde che uno solo sarebbe in grado di farlo e questi è per lasciarli. La qual dichiarazione pare a Socrate soverchia; e gli assicura, che un incantatore siffatto si può trovare sì tra' Greci e sì tra barbari, e bisogna cercarlo da per tutto, nè perdonare a spesa o fatica, poichè non v'ha nulla, che più ne valga la pena; però, aggiunge, che forse il modo più sicuro di ritrovarlo è di cercarlo tra loro stessi, ragionando. Il che vuol dire, che la ragione più svegliata, com'era quella dei Greci e di coloro soprattutto sui quali egli aveva esercitata l'arte sua di levatrice, era la meglio adatta a trovare gli argomenti proprii a disperdere ogni paura della morte dell'anima (109).

Questa osservazione precede il terzo argomento di Socrate, che è tratto dalle qualità proprie del corpo rispetto a quelle dell'anima; le quali mostrano, che quello è soggetto a disciogliersi, non questa. Siffatte qualità sono non dimostrate o provate, bensì indicate o osser-

vate; e serviranno in parte a sciogliere le obbiezioni che lo stesso averle notate suggerisce allo spirito di Simmia e Cebete (110).

Ma prima che si giunga a questo, Socrate trae dall'ultimo argomento una conferma di ciò che era stato detto prima circa alla purificazione dell'anima, e le conseguenze che ne derivano rispetto alla vita futura di essa. E queste sono, che quando l'anima sia vissuta tutta nel pensiero durante la vita presente, ed abbia, il più ch'è possibile, prescisso dal corpo, allora è raccolta alla sua morte in un luogo puro, invisibile, spirituale com'essa, presso un Dio buono ed intellettuale, dov'essa sarà felice in eterno e vivrà in compagnia degli Dei; ed invece, quando sia vissuta soggetta ai sensi, dura fatica a spogliarsi del corpo ed a sollevarsi da terra; e vaga incerta sino a che non entri in un altro corpo, e ciascuna rivesta quello della natura animale di proprietà più consimili alle abitudini contratte da essa nella vita precedente Sicchè Socrate conclude con gran fiducia, che l'anima di chi ha atteso sempre a filosofare, è sicura di durare beata al di là della vita presente (111). Ch'è la difesa, che gli s'era chiesta a principio della condotta sua, e che pare intera oramai e perfetta (112). Però, in questa forma, ch'è presentata ora, essa si regge meno di prima (113) sulla tradizione religiosa e filosofica, ed assai più sul ragionamento; poichè è dedotta dallo studio delle qualità dell'anima, così come si son manifestate al paragone che n'è stato fatto col corpo. Sicchè

quella, ch'era stata chiamata da primo una speranza (114), quì è annunciata una certezza.

Un uomo vicino a morte, che parla così serenamente d'una vita al di là, deve necessariamente produrre un'impressione grande, mista di tristezza e di sodisfazione nell'animo di quelli che l'ascoltano; e questa diventare assai più profonda, se quello che ne ragiona così, è in cima degli affetti loro, e mostra già nel calore della parola la persuasione viva che ha dentro, e la speranza e il desiderio di comunicarla altrui. Ora, nell'ultima parte del suo discorso Socrate aveva dovuto dare appunto un accento siffatto alla sua voce. Sicchè tutti tacciono quando egli ha finito, e appajono manifestamente occupati a ripensare di ciò che hanno udito. Però Simmia e Cebete, coll'uno o l'altro dei quali Socrate ha discorso sinora, si susurrano nell'orecchio l'un dell'altro non si sa che cosa; e Socrate che se n'accorge e dubita che qualche dubbio sia loro rimasto nell'anima e se lo partecipino, gliene dimanda. Ed essi si mostrano restii a dirlo per paura di non dargli noja in una occasione come questa; e non si risolvono a parlare se non quando Socrate gli ha ammoniti a credere che egli va incontro alla morte con lieto e fidente animo; nel che si paragona a' cigni e si dice, come questi, servo di Apollo; il cui nome, quindi, per prova o segno dell'intima relazione che Socrate ha con lui, ricorre qui per la seconda volta (115).

Dopo dichiarato, che nel soggetto, di cui si tratta, se è difficile il saperne chiaramente il

vero (116), è obbligatorio il ricercarlo per ogni via e contentarsi del probabile, come guida alla vita, quando non si possa averne certezza razionale o la guarentigia d'una divina parola, Simmia espone l'obbiezione che gli era venuta in mente; e dopo lui, Cebete un'altra. Quella di Simmia è tratta dal concetto che l'anima sia rispetto al corpo come l'armonia degli elementi di questo; quella di Cebete invece, dalla possibilità che l'anima, pur sopravvvidendo a più corpi, poi si consuma anch'essa (117). Derivano l'una e l'altra da due concetti dell'anima, nella sua relazione e contrapposizione col corpo, i quali vogliono essere saggiati perchè si scovra se sono o no veri.

Gli argomenti di Simmia e Cebete pajono di tanta forza agli amici di Socrate, ch'essi ne restano come sgomenti. Questo punto del dialogo è quello che in un dramma il nodo dell'intrigo; o piuttosto il momento, in cui questo pare agli spettatori inestricabile; e si può dire essenzialmente tragico, poichè il contrasto tra quello che si spera e quello che si vede, vi raggiunge il sommo grado; e n'è buja ogni uscita.

S'intende, quindi, come l'emozione che conturba gli amici di Socrate, quando Simmia e Cebete hanno finito d'esporre i loro argomenti, si comunica a Echecrate che li sente ora da Fedone. E quello, quindi, interrompe il racconto di questo: anche perchè la dottrina che l'anima sia un'armonia, ricorda essere stata una volta la sua; e l'esposizione che n'è stata fatta, ha distrutto l'effetto dell'argomentazioni precedenti di Socrate,

che pure gli erano parse così persuasive (118).

E Fedone non ripiglia il racconto prima di aver narrato con quanta serenità e dolcezza Socrate accogliesse le obbiezioni dei giovanetti — che così chiama Simmia e Cebete — e come poi li confortasse tutti e li richiamasse come da una fuga (119).

E Socrate ripiglia a rispondere con un sentimento di così soave mestizia che ne resta meravigliosamente compita la scena, che Fedone ed Echecrate ci hanno messa davanti. Fedone gli è seduto accanto più basso su uno sgabello; ed egli ne carezza le chiome colla mano; e tuttora tace. Poi, « Domani », comincia, « queste belle chiome tu te le taglierai ». E Fedone, « Sembra », risponde. E Socrate, « Oibò », ripiglia, « oggi stesso tu te le taglierai le tue chiome, ed io le mie; anzi io se fossi te, giurerei di non farmele più crescere, sinchè io non avessi vinto il ragionamento di Simmia e Cebete ». Però, prima d'intraprendere a combatterlo, e dirigersi a' due oppugnatori, egli discorre brevemente con Fedone stesso del pericolo che si corre, perchè alcuni ragionamenti non reggano alla prova delle obbiezioni, di discredere a tutti. Poichè v'ha un'arte del ragionare; e senza questa nè si ragiona giusto nè si distingue il ragionamento vero dal falso; sicchè, quando non s'è atti a questa distinzione, non bisogna incolparne la natura stessa del ragionamento, bensì il proprio difetto dell'arte necessaria a ragionar rettamente. D'altra parte, non vuole che gli amici, nell'accogliere i ragionamenti suoi e nel misurarne il valore, si fac-

ciano influire dalla situazione nella quale egli è. Anzi, questa se inclina lui ad ammettere più facilmente le argomentazioni in favore dell'immortalità dell'anima, non può nè deve avere lo stesso effetto rispetto a quelli che l'ascoltano; poichè l'ignoranza sua circa il vero valore di queste argomentazioni sparirà presto, poichè egli è prossimo a morire, e intanto gli giova di credervi; dove l'ignoranza dei suoi uditori gli accompagnerebbe tutto il rimanente della lor vita. Sicchè questi pensino non a lui, Socrate, ma alla verità (120).

Dopo le quali dichiarazioni sul valore del ragionamento e sullo spirito del vero, Socrate intraprende a confutare l'obbiezione di Simmia; ma prima chiede a lui e a Cebete insieme, se negano tutte le dottrine esposte sin allora o solo alcune; e se per esempio tra le dottrine che continuano a ritenere, v'è quella dimostrata dianzi che l'imparare sia un ricordare. Ora, avendo Simmia e Cebete risposto che questa continuano a ritenerla per certissima, Socrate se ne serve per mostrare a Simmia che l'anima la quale deve aver preesistito alla vita presente in quell'altra vita nella quale ha imparato ciò che in questa ricorda, non può cominciare ad esistere dopo che ne sia organizzato il corpo o nell'organizzazione di questo corpo, come pure dovrebbe se ne fosse l'armonia (121). E questa confutazione conferma con altre tre, l'una tratta dalla quantità costante dell'anima, dove quella dell'armonia è capace di più e meno; l'altra, dall'essere l'anima stessa capace o no d'armonia secondo le sue diverse

disposizioni morali; la terza, dal contrasto nel quale talora le risoluzioni dell' anima sono coll' inclinazioni del corpo (122). Così si chiude la quarta argomentazione.

Richiede più lungo e difficile discorso la confutazione dell' obbiezione di Cebete; la quale consistendo nel sostenere che l' anima si può consumare dopo avere rivestito più corpi, richiede la prova che l' anima sia per sua natura immortale ed incorruttibile. Ora, questo problema si converte in uno più largo; come, cioè, e in che sia la natura di ciascuna cosa: problema, che pare a Socrate da non pigliare a gabbo, e perciò prima di tentarne la soluzione, ci si ferma su alquanto a pensare (123).

L' esposizione della soluzione sua è preceduta da quella delle soluzioni tentate da altri prima di lui. La sua è questa che l' IDEA di ciascuna cosa è la natura sua; sicchè ciascuna cosa è quello che l' idea sua è, e quello altresì che nell' idea sua è necessariamente implicato, e ciascuna cosa non è quello che è contradittorio colla sua idea, o con ciò che in questa è incluso; sicchè l' anima nella cui idea è inclusa quella di vita, esclude la morte; e quello che esclude la morte, non può perire (124).

È a notare, che a metà di questa argomentazione Echecrate interrompe ancora una volta il racconto; e non senza ragione. A un punto del ragionamento di Socrate, dove questi espone la ragione del suo metodo, egli esce a dichiarare, che non si può dire nè pensare meglio. E questo stesso, aggiunge Fedone, fu il parere altresì

di tutti i presenti (125). Così è distrutta l'impressione che le obbiezioni di Simmia e Cebete avevan fatto nell'uditorio di Socrate prima ed in Echecrate poi, come s'è visto.

Questa, che è la quinta ed ultima argomentazione, è altresì la più lunga; poichè contiene la storia dello sviluppo nella mente di Socrate di tutta la dottrina sulla quale si regge. Se non che anch'essa non ha per fine, se non di mostrare con ragioni attinte proprio dal fondo della natura che l'anima è esente da morte, come del resto le altre quattro argomentazioni che la precedono; non già di mostrare, che cosa succeda d'essa dopo la morte in cotesta vita ulteriore. Ora, s'è visto che già a due riprese nel dialogo (126) Socrate è trascorso dalla prova che l'anima sia immortale, al corollario morale di questa dottrina. Anzi si può dire, che quest'ultimo è l'ultimo intento di tutta la conversazione. Quella difesa della sua condotta alla quale s'accinge dietro la coperta censura di Simmia e Cebete, egli stesso a principio dice, che allora sarà veramente fatta, quando sia dimostrato ciò che gli è disposto a sostenere a spada tratta, che la vita ulteriore è vita felice e divina per chi ha vissuto nel pensiero e nella pratica del pensiero e del bene (127). Ed anche qui, dopo dimostrata l'anima immortale, subito soggiunge, che l'importanza di questa verità sta in ciò, che l'influenza ne deve essere grandissima nella condotta della vita (128).

Ora, l'ultima argomentazione ha provato, che l'anima sopravviva, ma non ha detto come. Essa,

anzi, è più lontano dal dirlo, che non fosse la terza. La dimostrazione dell' immortalità dell' anima tratta dalla sua natura è necessariamente meno in grado di suggerire in che mai debba e possa consistere questa vita avvenire, di quello che sia una dimostrazione tratta dalla natura della cognizione; poichè la cognizione, appartenendo all' anima di per sè ed essendo un suo atto, avvia ad immaginare lo stato di quest' anima, quando essa, separata del corpo, stia di per sè. E Socrate, in effetto, alla fine di quella terza dimostrazione, dall' intellettualità pura dell' oggetto della cognizione aveva concluso alla convivenza perenne con esso dell' anima, che in questa vita n' ha proseguito con costanza lo studio speculativo e pratico.

Sicchè, finita la quinta dimostrazione, Socrate sente come non gli basta; e passa a descrivere lo stato e le vicende dell' anima nella vita avvenire. Ed egli compie qui ciò che n' ha detto in altra parte del dialogo; e soprattutto alla fine della terza argomentazione (129). Però non dimostra più, ma narra; non fa un ragionamento; ma racconta un mito; e alla fine dichiara che di tutte le vicende, che in questo son narrate dell' anima dopo morte, egli non si rende garante; e mentre crede che debbano essere o proprio quelle o simili, non vuole affermare per certo nè sa, quali debbano essere precisamente.

Poichè la sorte dell' anima immortale uscita dal corpo non è dimostrata, ma narrata in un mito, le sue parole lasciano impressione di minore sicurezza che non facessero alla metà della

conversazione prima delle obbiezioni di Simmia e Cebete. Contro queste egli ha riguadagnata la certezza della natura immortale dell'anima; ma non acquistata quella del destino che le tocchi nel mondo di là. Di questo ha discorso con più fiducia prima, quando l'aveva derivato dall'atteggiamento dell'anima nella cognizione pura. Qui ricade nella parola, che n'ha detta in principio. La chiama una speranza. L'affidarlesi e vivere una vita pura in questa fiducia, è un bel risico (130). Il dubbio tranquillo, che s'esprime per questo modo, non scema, ma accresce l'effetto di tutta la conversazione seguìta sinora. La forza morale dell'uomo, che, pur nutrendo questo dubbio nel cuore, non se ne lascia vincere, ma opera come quel dubbio non esistesse, appare più grande. L'attrattiva del vero e del bene per sè sulla volontà di lui si sente più forte, appunto perchè il bene e il vero non sono accompagnati dalla sicurezza del premio. La figura di Socrate che, dopo cercato per ogni via che mai debba succedere dell'anima sua dopo l'ingiusta morte che è prossimo a subire, non riesce se non a concepirne una speranza, e in fine della sua vita pensosa ed onesta chiama questa un bel cimento, ne diventa più alta e più bella. La si vede allontanare con una malinconia infinita, ma dolcissima; le si manda un addio di cui si spera tuttora, che non debba essere l'ultimo, quantunque non si è liberi da un ansioso timore, che potrebbe anche essere l'ultimo.

Questa malinconia si diffonde su tutto il rimanente del racconto. Ora la conversazione è

finita; e si assiste alla morte di Socrate e agli atti che la preparano. Ogni tratto è puramente disegnato e squisitamente scelto. Secondo l'antica arte, il quadro non è minuto; nè vi si accennano o descrivono più particolari che non occorre. Son tanti, e non più, quanti ne vuole l'espressione efficace dell'idea. Non giova nè è possibile nè sopprimerne alcuno, nè notarlo in minori parole. Dopo bevuto il veleno, quando questo è per giugnere al ventre, Socrate si scovre, ed esclama: « O Critone, ho obbligo d'un gallo ad Esculapio; fategliene l'offerta, e non ve ne dimenticate, sapete ». I risanati offrivano ad Esculapio un gallo. Socrate, ormai lì lì per morire, vuol dire agli amici ch'egli si sente risanato oramai, perchè è presso ad entrare da questa in quella vita che ha loro dipinta. Nè dice altro; egli spira caldo e sicuro nella sua speranza.

Fedone non aggiunge ad Echecrate se non una sola parola. Questa fu la fine, dic'egli, dell'amico nostro, il migliore uomo tra tutti quelli, che si son conosciuti da noi. La conclusione è sobria, e come il movimento d'una statua greca. Una più fervida ammirazione non sarebbe parsa conveniente e di buon gusto. Socrate, così temperato e tranquillo in tutta la conversazione che Fedone n'ha raccontata, esige ed ha in quest'ultima parola un temperato e tranquillo giudizio della sua persona.

Ora chi schiettamente si dimanda, se un giudizio così epresso gli faccia l'impressione d'essere stato pronunciato poco o molto tempo dalla morte di quello cui si riferisce, io non dubito che ri-

sponderebbe molto. Pure, s'è visto che il principio del dialogo cagiona appunto un'impressione opposta (131), cioè che Fedone si debba essere incontrato con Echecrate, ed avergli raccontata la conversazione di Socrate pochi giorni dopo la morte di lui. Ora, questa sconcordanza, se si può chiamar così, è di quelle che noi eviteremmo con molta cura, ma che gli antichi, come s'è già osservato curavano assai meno, anzi poco o punto. Importava loro assai più, anzi solo, che da tutto lo scritto nel suo complesso si destassse un sentimento d'armonia nello spirito di chi lo aveva a sentire o leggere. Dei difetti di accordo in minuti particolari, che non sono avvertiti, non guastano nè alterano questo sentimento; sono una negligenza che talora l'ajutano, in ogni arte. E qui appunto si vede, che quanto ci sarebbe tornato sgradevole nel principio del dialogo che ci si fosse detto, che una conversazione così lunga era stata raccontata dopo molti anni dopo la morte di Socrate; quanto ci torna bene, ch'essa ci appaja raccontata solo pochi giorni dopo quella, e tuttora colla memoria e il cuore pieno di lui in chi narra e in chi ascolta; altrettanto alla fine, quando Socrate è già morto, e noi l'abbiamo visto come dipartirsi da noi, ci piace che nelle parole che chiudono il dialogo, la sua persona sia riguardata già da lontano; ed anche dietro la più lunga esperienza di uomini e di cose, cui può aver dato occasione il più lungo tempo trascorso, sia giudicato tuttora eminente per l'intelletto e per il cuore.

IV

IL FEDONE COME OPERA D'ARTE

Quest'analisi del dialogo, intesa principalmente a mostrare l'ordine de' concetti, avrà, spero, mostrato altresì come l'arte vi s' intrecci colla scienza, cioè come la rappresentazione vi si unisca e s'alterni colla dimostrazione. V'è, difatti, rappresentato un savio che muore, nello stesso tempo che v'è dimostrata una tesi. E la tesi è la persuasione di lui; e come tale, non è solo una verità ch' egli vede fuori di sè, ma anche un sentimento che egli trova in sè. L'immortalità dell'anima, quindi, non è quì un frammento di un sistema; bensì la vita d'un uomo. Il quale s'apparecchia a morire con un'infinita serenità e una dolce letizia, più perchè sia sicuro di aver vissuto come deve una creatura razionale, che non perchè abbia per certo ed indubitato in tutto e per tutto che la vita presente continui in una vita avvenire. Infine, tra la rappresentazione o l'opera dell'arte, e la dimostrazione o l'opera della scienza, quella finisce coll'avere più valore di questa. Perchè la rappresentazione perfetta produce una perfetta impressione nell' animo corrispondente a sè; mentre la dimostrazione è sentita imperfetta, non solo da noi che la leggiamo dopo molti secoli, ma da quello stesso che ne è l'autore e da coloro che ne sono stati i primi uditori.

L'arte è idea rappresentata; e se un'azione è il modo della rappresentazione, l'idea vi si ma-

nifesta mediante un contrasto ed una conciliazione che lo elida. Sorge, quindi, dalla indole stessa di questa azione che essa si muova per tre momenti; poichè è idealmente necessario che il contrasto nasca, si sviluppi e si sciolga. Più il contrasto è ricercato nel profondo della natura umana e più ne è viva l'impressione; più il processo n'è conforme all'influenze che sogliono e possono, nelle circostanze immaginate, prevalere sopra di essa od esserne combattute, e più n'è appagato lo spirito di chi v'assiste: più, infine, lo scioglimento lascia grande, vittoriosa che la sia o sconfitta, l'idea personificata dal dramma; e più ancora ne resta commosso il cuore e la mente di chi l'ascolta o legge. Così considerato il Fedone, che di giunta, conforme al consiglio d'Aristotele, mette l'intera azione davanti agli occhi (132), ha tutti i caratteri di un dramma.

Il contrasto è tra la natura ideale di Socrate e quella dei suoi uditori che durano fatica ad intenderlo e capirlo, e non si salvano dal parere comuni e volgari, se non perchè sono così grandi ammiratori, e così affettuosi, di lui. Mentre Socrate intende l'anima nella sua spirituale ed eterna natura e le rivendica come tale, il diritto di durare in eterno, i suoi amici non cessano di mettergliene dinanzi agli occhi la corruttibilità e la temporaneità, onde essa debba morire insieme col corpo. Sicchè dall'aperta scena della vita il contrasto di Socrate col suo tempo s'è ridotto nel chiuso d'una prigione; dal tumulto delle passioni quotidiane, dove agli argomenti del savio è stata opposta la forza, nel sereno

mondo del pensiero, dove contro la ragione sola la ragione ha valore (133). Qui la decisione potrà riuscire vera e retta; il contrasto trovare uno scioglimento, non già più adatto a dar rilievo alla persona di Socrate, ma più conforme alla verità cui egli ha mirato tutta la vita.

Il contrasto com'è qui circoscritto, ha tre momenti; procede come dire attraverso tre atti, ciascuno dei quali ha principio e fine nelle obbiezioni che sono fatte a Socrate e nelle risposte di lui. Sicchè il primo comincia dalla maraviglia che esprime Cebete per l'imbasciata che Socrate gli raccomanda di fare da parte sua ad Eveno. Questa maraviglia dà occasione a Socrate di mostrare con quanta ragione chi ha volto il pensiero alla ricerca del vero e all'effettuazione del bene debba desiderare di rimanere un'anima pura sciolta dal corpo (134), quantunque da ciò non acquisti il diritto di sciogliersene da sè. Così, all'entrata del dialogo è affermato il valore di quello onde si ragionerà nel proseguimento di esso.

Ma se con ciò la vita oltremondiale dell'anima è mostrata desiderabile, non è provata vera. E la dimanda di Cebete, che sia dimostrata vera, dà principio al secondo atto del dramma (135); nel quale Socrate offre le prove alternativamente a Simmia e Cebete; e queste son tali, che gli permettono di determinare in che la vita avvenire consista, e quale sia in questa l'azione dell'anima e di quali anime. Anzi in nessun punto del dialogo la persuasione di Socrate e quella ch'egli insinua nell'animo dei suoi uditori, pajono più intere. Il contrasto è vinto; il concetto spirituale

dell'anima par salvo; ma appunto quando questa convinzione si può dire raggiunta ed ogni nube di dubbio par dissipata dagli occhi, le obbiezioni di Simmia e Cebete gittano gli animi in una incertezza tanto più grave ed angosciosa, quanto più un istante prima era parso a tutti impossibile di ricadervi. L'interruzione del racconto per parte di Echecrate e la scena che, secondo Fedone narra, ne segue nella prigione, mostrano come questo ricomparire inaspettato del contrasto donde pochi momenti innanzi s'era creduto che si fosse usciti per sempre, commuove tutti, impensieriti sì di sè medesimi e del vero, e sì soprattutto, che se ne attristi Socrate.

Le obbiezioni di Simmia e Cebete aprono il terzo atto del dramma, dove Socrate, cominciando dal ravvivare nell'animo dei suoi uditori la fede nella ragione, l'usa sola e senza mescolamento di tradizioni nel confutarle. Però v'ha una molto evidente pausa dopo la confutazione del primo. Avanti d'entrare in quella del secondo, Socrate ne riassume l'obbiezione e sta sopra sè qualche minuto a meditare la risposta. Una pausa simile, quantunque meno spiccata, è già nel secondo atto al punto dove Socrate piuttosto spontaneamente che per espressa dimanda degli altri, ripiglia ed aggiunge altre prove (136). Ora la pausa, più marcata, che ha luogo in questo terzo atto, risponde a quella del secondo; se non come il secondo non ne è diviso in due atti, così non si deve neanche immaginare che ne sia diviso il terzo. Il segno che nella mente dell'autore le obbiezioni di Simmia e Cebete e le risposte

di Socrate formano tutte insieme un solo atto, è questo che il pensiero e il corollario della retribuzione nella vita avvenire del bene o male commesso nella presente, non è riprodotto se non alla fine di esso, com'è alla fine del primo e del secondo (137). Però questo terzo atto, com'è l'ultimo, così è ancora il più lungo e complesso; anzi esso solo affronta e scioglie tutto intero il problema; poichè, da una parte, deduce le ragioni dell'immortalità dell'anima non più da osservazioni immediate o da argomenti indiretti o dall'origine della cognizione, bensì dalla natura del soggetto studiata col metodo che gli è appropriato, e ricercata in sè stessa; e dall'altra, compie gli accenni alle tradizioni, fatti avanti quà e là nella conversazione anteriore, col racconto d'un mito che narra in particolare le vicende e il destino dell'anima dopo la morte.

Con questo terzo atto si compie la serie dei ricordi tradizionali e degli argomenti speculativi, coi quali è provata la dottrina e confermata la persuasione che l'anima sia immortale. Il rimanente del dialogo si ricongiunge al principio; è l'epilogo (138) che risponde al prologo. Poichè i tre atti di cui sono andato descrivendo lo sviluppo, hanno un prologo; l'entrare degli amici nella carcere; e Santippe che grida; e Socrate che la manda via; e l'osservazione a cui gli dà luogo l'essere stato pur allora sciolto dalle catene e il piacere che ne ha provato; — dove s'accenna già di lontano, come nè nel piacere nè nel dolore della vita presente debba posare l'anima, ch'è quello che tutto il dialogo chiarirà poi —; e

l'interesse generale, che la curiosità d'Eveno mostra, s'avesse per ogni suo atto; e infine, la ragione che l'aveva mosso a verseggiare alcune favole d'Esopo e scrivere un inno ad Apollo, il dio della luce, alla quale anela e si vede vicino oramai. Nell'epilogo rivediamo Socrate, che cessato di parlare, si prepara a morire senza paura nè ostentazione, e conformandosi in tutto al costume del suo paese, sereno, tranquillo, mostra davvero di credere ch'egli parta per un viaggio, secondo aveva detto sinallora, e poco innanzi di spirare, raccomanda agli amici d'offerire per lui un gallo ad Esculapio, il dio della salute, che è lì lì per conseguire in sempiterno. Così corre attraverso tutto il dialogo da principio alla fine una stessa nota morale ed intellettuale; l'idea del savio che muore quaggiù per rivivere dovechessia, vi si manifesta nella sua efficacia pratica e nel suo valore speculativo; e questa idea è Socrate stesso, che vi sta davanti ed ama e spera e ragiona.

La quistione che gli eruditi si sogliono proporre rispetto a ciascun dialogo di Platone, con che intento, cioè, sia stato scritto, non si risolve rispetto al Fedone, come rispetto a molti altri, se non considerandoli non meno come opera d'arte che come opera di scienza. Il dire che il fine del Fedone sia di dimostrare l'immortalità dell'anima, com'è stato fatto sino a Schleiermacher, non risponde a tutto il vero più di quello che vi risponda il dire con lui che il fine sia di mostrare nell'immagine di Socrate, come la vita del filosofo, tutta addetta alla cognizione

delle cose divine, non sia altro in verità se non una perpetua commemorazione della morte, e la filosofia stessa consista nello studio di liberare l'animo da' vincoli del corpo (139); e neanche è compiuto ciò che ne scrive lo Steinhart, che nel Fedone si ritragga il vero e genuino filosofo, che nel dipartirsi da questa vita tocca il supremo grado della sua scienza (140). V'ha ciascuno di questi intenti nel Fedone, ed ancora altri: ma la ragione di tutto il dialogo, ch'è rappresentazione e dimostrazione insieme, non si trova in questi effetti particolari che raggiunge per via. S'afferma da tutti che un dialogo di Platone sia un dramma; e certo, se tutti non lo sono, il Fedone lo è; ebbene, bisognerebbe ricordarsi di questa affermazione ogni volta che si tratti di spiegare come ne sia nato nella mente dell'autore il concetto, e in che modo egli l'abbia recato in atto (141).

V

SE LA DOTTRINA ESPOSTA NEL FEDONE SIA SOCRATICA

Senofonte mette in bocca a Ciro moribondo (142) queste parole: — « I. A nome degli Dei, o figliuoli, abbiate rispetto gli uni agli altri, anche se v'è punto a cuore di far cosa grata a me: chè, di certo, voi non pensate di sapere chiaramente questo, che io non sarò più nulla, quando mi sarà finita quest'umana vita; in effetto, voi non

vedevate neanche ora l'anima mia, eppure dagli atti che faceva, voi scorgevate ch'essa esisteva. — II. E poi le anime di quelli cui è stata fatta ingiuria, non avete avvertito, quanti timori mettano negli omicidi, quali demoni di vendetta mandino agli empii? E gli onori a quelli che muoiono, credete voi che si continuerebbero, se l'anime loro non fossero padrone di nulla? III. No, o figliuoli, io, quanto a me, non mi sono persuaso di questo giammai, che l'anima, insino a che sia in un corpo mortale, viva; e quando si sia dipartita da questo, ecco, è morta. Dappoichè vedo che anche i corpi mortali, sin quando l'anima sia dentro di essi, li rende vivi. IV. E neanche di certo, come mai l'anima debba restare priva d'intelletto, quando la sia separata dal corpo che non ha intelletto, neanche questo m'entra; anzi, quando la mente, immista e pura, la si sia tratta fuori, allora ragion vuole che essa diventi il più intellettuale. V. E disciolrosi l'uomo, appare chiaro che ciascuna delle sue parti se ne va alla sua congenere, eccetto l'anima; questa sola nè presente nè nel dipartirsi è vista. VI. E mettetevi in mente, dice, che niente è più vicino del sonno alla morte umana; ora l'anima dell'uomo appare divinissima in quello, ed allora prevede qualcuna delle cose avvenire; perchè allora, e' si vede, è soprattutto libera. — Ora, se ciò è così, come io credo, e l'anima abbandona il corpo, anche per un rispetto all'anima mia fate quello che io chiedo da voi; e se non è così, ma l'anima che rimane nel corpo, muore insieme con esso, ebbene, gli Dei che sempre sono e vedono ogni

cosa e possono ogni cosa, i quali di giunta mantengono inconsumabile e giovine sempre quest'ordine dell'universo e perfetto e per bellezza e grandezza ineffabile, gli Dei, dico, temendo non fate giammai nè deliberate niente di empio od altrimenti che santo. — E dopo gli Dei, abbiate rispetto anche agli uomini, a tutta la loro generazione, che ci seguirà in perpetuo; giacchè gli Dei non v'hanno messo al bujo, anzi è necessario che gli atti nostri vivano sempre manifesti a tutti; e questi, se appaiano puri e scevri d'ogni ingiustizia, vi renderanno potenti tra gli uomini tutti; se invece, avete pensieri non giusti gli uni rispetto agli altri, voi perderete per parte degli uomini tutti ogni fede ».

Gli argomenti di Ciro son tutti rivolti a persuadere i suoi figliuoli di vivere in pace gli uni cogli altri, certo la cosa più difficile in una famiglia regale d'Asia, e tale da non bastare simili ragioni a conseguirla; e son tratti dal rispetto che devono al padre, agli Dei, alla gloria loro avvenire. Soli i primi ci riguardano quì; poichè Senofonte assume, senza dirlo, che non si potrebbe con ragione chiedere a'figliuoli di rispettare il volere del padre dopo morte, se questi in qualche maniera non sopravvivesse in un mondo di là. Ora, la prova che l'anima dell'uomo sopravviva alla separazione del corpo, Ciro la trae dall'opinione comune (II), e dalla natura dell'anima ch'è per sua essenza la fonte della vita (III); e che nella vita di là, l'anima sia fornita d'intelletto, l'argomenta sì dall'essere appunto essa la parte dell'uomo cui l'intelletto

appartiene (IV) e sì dalle facoltà che mostra nel sonno (VI). E l'obbiezione, che nega l'esistenza dell'anima in un'altra vita perchè non si vede, Ciro la confuta coll'avvertire che neanche in questa si vede; ma come nella vita presente se ne induce l'esistenza dagli atti suoi, così si può nell'avvenire indurla da quelli che si attribuiscono all'anime degli oppressi o degli uccisi contro chi ha fatto lor male o gli ha uccisi (I); sicchè questa invisibilità sua nella separazione dal corpo gli si converte in una conferma, ch'essa duri di là nella forma stessa che ha avuto di qua (V).

Ora, la natura del libro nel quale questi argomenti si leggono, non lascia dubbio che questi argomenti, Senofonte ve gli abbia messi di suo; e la natura dello spirito di lui non lascia neanche dubbio che egli dovesse averli sentiti da Socrate, ond'egli era stato e rimasto un fedele discepolo. Che Senofonte credesse, lui, all'immortalità dell'anima, mentre Socrate nelle sue conversazioni la negava, sarebbe una delle incongruità meno spiegabili della storia della filosofia.

Già questa sola ragione mi persuade che Socrate reputasse immortale l'anima; ma non è la sola. Oltre la testimonianza dell'Axioco, — un dialogo, chiunque se ne debba riputare l'autore, schiettamente Socratico, in cui è espressamente professata la dottrina che l'anima sia immortale (143), — Senofonte stesso nei Memorabili racconta tali conversazioni del suo maestro intorno all'anima e gliene fa esporre un tale concetto, che non mi par possibile, se non in chi appunto la creda immortale.

In una conversazione con Eutidemo, per provargli che il non vedersi gli Dei non è ragione per negare che esistano, gli osserva che appunto l'anima non si vede, e pure se v'è cosa, che partecipa del divino, è dessa; ed è manifesto che ci governa (144). E dell'anima rispetto al corpo ragiona, come se in quella sola, e non già in nessuno degli organi di questo, neanche nelle mani la superiorità dell'uomo consista tutta (145); ed è l'intelletto, nel parer suo, quello che è il tutto dell'anima umana, e che, abitando nel corpo, lo regge come gli pare (146). Sicchè la crede una propria creazione degli Dei e la maggiore di tutte; e ne mostra l'eccellenza, da prima in ciò ch'essa sola intende che gli Dei esistono e sono gli ordinatori del mondo, e sola gli adora; e poi nell'essere più d'ogni altra anima adatta alla cura e difesa del corpo, e allo sviluppo ed uso della mente (147). Non si può, quindi, dubitare che Socrate deve anch'egli aver detto come Ciro, di non sapersi persuadere che l'anima viva sinchè è dentro il corpo, ed uscita da questo perisca.

E gli argomenti di Ciro devono appunto essere stati i suoi. Come Socrate nella conversazione con Eutidemo nega che dall'essere invisibili gli Dii si possa indurre che non esistano, poichè non si nega che esista l'anima per ciò solo che non si vede, così per una consimile ragione deve avere negato che dal non vedersi più l'anima dopo la morte si possa indurre che l'anima sia cessata di esistere insieme col corpo. Egli dice espressamente che non si debba sprezzare l'invisibile, bensì riconoscerne la potenza dagli effetti; anzi

dell'invisibile e del divino fa tutt'uno e vuole che s'abbia in onore (148).

E le prove che Ciro trae dalla paura che fanno ai vivi le anime dei trapassati e dai demoni che gli uccisi mandano a' loro uccisori e dagli onori resi generalmente a' morti, non sono difformi dal genio della investigazione socratica, che amava prendere le mosse dalle nozioni e dai sentimenti i più comuni alle persone in mezzo alle quali si muoveva (149).

Così, l'affermazione che, sciolto il corpo, tutte le sue parti se ne vadano alle loro congenêri dall'anima in fuori, e questa sola non si veda nè presente nè nel dipartirsi, deriva da una osservazione immediata, che non è aliena neanch'essa dal metodo di Socrate, nè è fuori del concetto che questi s'era formato dell'invisibile e dell'estensione reale di esso.

Se non che così questa osservazione come i due inizii di prove, che seguono nel discorso di Ciro, mostrano anche che Platone deve avere raccolto almeno l'accenno di più d'un ragionamento del Fedone dai discorsi di Socrate. In effetto, la forza sì di tale osservazione e sì della conclusione sua naturale, che quindi non si possa dire che l'anima perisca per ciò solo che dura invisibile com'è ora, si sente in parecchie parti della conversazione che Fedone racconta, e soprattutto, dove la indissolubilità dell'anima è comparata con quella del corpo, e dall'invisibilità di essa s'induce il suo destino avvenire (150).

E si badi come, a detta di Ciro, l'immortalità

dell'anima consiste non solo nel durare della sua sostanza, nel durare, cioè, essa un principio di vita, ma bensì ancora nel perpetuarsi della sua natura intellettuale. Sicchè il problema dell'immortalità è concepito da lui come da Platone; sopravvivenza dell'anima come potenza ed intelligenza (151). Senofonte e Platone usano, per indicare la seconda proprietà sua, una stessa parola (152). E si badi, come il valore dell'intelligenza per l'anima, che ha in quella la ragione della superiorità sua sul corpo, è così scolpito nel Fedone, come nel luogo citato della Ciropedia, e in uno dei Memorabili (153), dov'è osservato che, uscita del corpo l'anima nella quale sola l'intelligenza esiste, il corpo persino della persona più cara è portato via e nascosto al più presto (154); il che gli era una delle prove d'una sua sentenza e pensiero, che tutto quello che non è intelligente, sia indegno d'onore (155). Ed è altresì conforme a tutta la dottrina del Fedone, che l'anima allora mostri maggiore intelligenza, quando è separata dal corpo; e la prova, che n'è tratta dall'attività sua nel sonno, si ritrova in un altro luogo di Platone (156), dov'è detto che, quando in certe condizioni l'uomo si addormenta, l'anima sua tocca soprattutto il vero.

Ma un'altro degli argomenti di Ciro è ancora più connesso col Fedone; anzi, in questo non ci s'arriva se non mediante l'esposizione di tutta una speculazione sulla natura delle cose. E questa è, che l'anima sopravviva, perchè essa è vita; e per essa i corpi quantunque mortali di

per sè, sono vivi (157). Ora, in questa identificazione del concetto dell'anima con quello di vita è tutto il procedimento dell'ultima argomentazione del Fedone; e resta a discernere quanta parte di questa si possa considerare non esclusivamente Platonica.

Se noi ci dimandiamo, in che maniera Socrate potesse giungere a quest'identificazione del concetto dell' anima con quello di vita, come è espressa da Ciro, noi non possiamo trovare la risposta, se non nel tenore generale delle ricerche di lui e nella qualità del fine che vi si proponeva. Ora, noi sappiamo ciò assai sicuramente. Egli non cessava, dice Senofonte (158), dal ricercare conversando, che mai fosse ciascuna cosa o concetto: cioè dal ricercarno il *che è, l'essenza*, secondo spiega Aristotele (159), che vuol dire ricercarne la definizione perchè questa diventi il principio d'un raziocinio (160). Ora, l'essenza, Socrate la trova in un concetto o più o al pari generale di quello ch'era l'oggetto immediato della sua ricerca (161); ma ad ogni modo tale che l'uno, quello da cui parte, si possa raccogliere sotto l'altro, quello cui arriva, e convertirsi con esso. Noi possiamo, quindi, congetturare che Socrate ritrovasse che il concetto dell' anima si converte in quello di vita, mediante un'induzione tratta da tutti i casi in cui la cosa appare animata; poichè è vero, che, secondo Aristotele, egli facesse la ricerca dell'essenza solo rispetto alle discipline morali: ma già s'è visto (162), che s'egli si restrinse da ultimo a queste, pure da principio attese alle naturali;

colle quali, d'altronde, la dottrina dell'anima dev'essergli parsa sempre molto connessa. Nè è verisimile ch'egli, il quale, secondo Senofonte (163), non rifiniva mai di considerare che mai fosse ciascuna delle cose che sono, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, si proponesse questa dimanda rispetto alla pietà e ad altri concetti o sentimenti simili, e non già rispetto all'anima, che sola ha la potenza di effettuarli od esserne affetta, come pure egli stesso riconosce ed afferma (164).

È più difficile di giudicare, in che relazione, secondo Socrate, stesse ciascun concetto più generale con quello che si raccoglieva in esso, o coll'oggetto reale, cui tutteddue rispondevano. Nel Fedone Socrate, poichè il dubbio proposto da Cebete circa alla consumabilità dell'anima tocca la natura di questa, osserva che non si possa risolverlo senza penetrar nel come e perchè la natura in universale sia; sicchè dice di sentirsi costretto a trattare d'un soggetto così speculativo, ma innanzi di farlo, narra per quante e quali vie la sua mente fosse passata innanzi di giungere alla dottrina che gli pareva la buona. È ragionevole dimandarsi, se Platone esponga qui le vicende della mente sua o quelle della mente del suo maestro?

Aristotele si riferisce in più d'un luogo alla dottrina esposta nel Fedone; e il modo suo di citarla non è da per tutto lo stesso. Talora è *Socrate nel Fedone* quegli il quale n'è fatto autore (165); talora il nome di Socrate manca e lo scritto è citato solo per il titolo (166). Pure Aristotele stesso dice che tra Socrate e i Platonici corresse questa sola differenza, che quello

ammettendo gli universali come questi, pure non gli faceva separabili, mentre i Platonici li separavano; attribuivano, cioè, ad essi un'esistenza a parte dalle cose sensibili e li chiamavano idee (167); nel che Aristotele credeva che fosse piuttosto Socrate nel vero. Questo filo, ch'è il solo che abbiamo a mano, ci basterà a distinguere il Socratico dal Platonico nel punto che esaminiamo?

Per principiare, Socrate dice che il primo sistema accolto da lui fu questo; che non vi sieno altri principii se non materiali (168), e la generazione o corruzione di ciascuna cosa succeda mediante un'alterazione interna (169), ovvero l'aggiunzione o separazione delle sue parti (170). Però aggiunge che questa sorte di spiegazione gli abbujava, anzichè chiarirgli ogni cosa; e non si sarebbe più tratto d'impaccio, se non si fosse imbattuto in uno che leggeva un libro di Anassagora, dov'era detto che l'intelletto fosse la causa d'ogni cosa. Questa sentenza aveva dato luogo a Socrate di sperare, che Anassagora ricercasse ciascuna causa speciale nel concetto del fine per il quale ciascuna cosa è; poichè il fine è quello per cui l'intelletto opera, e questo era riconosciuto la causa universale del tutto. Invece, Anassagora non s'era allontanato nella ricerca delle cause speciali da' sistemi che già a Socrate non erano parsi sodisfacenti; le ritrovava, cioè, in principii materiali (171), o mutazioni nella giacitura delle parti delle cose (172). Scambiava ancor egli ciò senza cui una cosa non è, con quello per cui essa è (173); cioè come s'è detto più tardi, la causa materiale

colla finale o ideale. Sicchè Socrate si volge da solo a quest'ultima, la quale, come quella che consiste in una nozione o concetto, gli pare più facile a riconoscere e determinare; e si persuade, che il concetto o la nozione o l'idea (174) di ciascuna cosa è quello in cui ciascuna cosa — e s'intende per cosa anche ogni qualità o relazione (175) — ha l'essenza sua. Come questa idea sia causa, Socrate non lo dice; anzi adopera parole diverse a contrassegnare questo modo, *presenza*, *comunicazione* (176), e altresì *partecipazione* ch'è la parola diventata tecnica più tardi nella scuola Platonica (177); però, si badi che nel Fedone appare non in forma di sostantivo, bensì nel verbo del quale questo deriva (178). Ora, si vedono qui i segni di quella già intera dottrina Platonica, i cui caratteri Aristotele segna sì nella separabilità ed esistenza per sè dell'idea e sì in quella partecipazione delle cose ad essa, per la quale appunto e solo le cose hanno la loro sussistenza? A me non pare. Nel Fedone non si giunge sin qui; bensì gli universali son tuttora presentati come concetti; e perchè tali, si dice più facili il riguardare in essi che non nelle cose reali (179); e lo studio dei concetti è fatto equivalere a quello delle cose; il che non oltrepassa, secondo Aristotele, il punto dove Socrate era pure giunto (180). Che se rispetto alla partecipazione del reale all'idea si può dire, che il Fedone va da oltre Socrate, si deve osservare, da una parte che a questo appunto è fatto accenno dov'è detto non potersi addirittura affermare che il riguardare le cose nelle loro idee equivalga a un riguardarle in immagini

anzichè in se stesse (181), e dall'altra che sul modo della partecipazione delle cose alle idee non è esposto nel dialogo nulla di preciso e di determinato.

Un altra osservazione non si può tralasciare; ed è di non poca importanza, nel parer mio. Questo moto di pensiero, per il quale Socrate è spinto dalla causa materiale a cui aveva fatto sosta da prima, all'ideale in cui si ferma, appare prodotto dalla necessità di trovare un modo di sfuggire alla stretta dei sofisti molteplici, pullulati in Grecia dalla corruttela delle filosofie anteriori a lui. Ciascuna di queste, come s'avrà occasione di dire altrove, aveva generata una figliuolanza sofistica; e l'occupazione di tutte queste famigliuole turbolente era il confondersi a vicenda e il dimostrare assurda ogni spiegazione della natura, che dai principi di ciascheduna si potesse dedurre. Ciò che occorreva, era una dottrina la quale, come si sia, uscisse da questo cozzo di pugnaci disputatori (182) sana e salva; e Socrate parla nel Fedone, come uno che avesse propriamente cercata e trovata una dottrina siffatta. Quando, egli dice, io avrò detto, che per via della bellezza ogni cosa bella è bella, io sarò inespugnabile. Tutti que' sofismi, egli osserva, che si schierano contro qualunque altra causa si dia al dividersi d'un unico oggetto in due o al ricomporsi di due oggetti in uno, si spuntano tutti contro chi si contenta di dire soltanto che la causa nel primo caso è la partecipazione della dualità, e dell'unità nel secondo. Risposte siffatte possono parere scipite (183) ma sono, a detta sua, corazzate contro ogni confutazione.

Ora, un bisogno siffatto di difesa mi pare che debba essere stato, per ragione di tempo e di spirito, sentito piuttosto da Socrate, che non da Platone; sicchè, quando quest'ultimo l'esprime, è molto più ragionevole il congetturare che parli di quello, anzichè di sè.

Infine, non è verisimile, che Platone, intendendo parlare di sè, dicesse di non avere avuto cognizione d'un libro d'Anassagora se non a caso, e perchè altri lo leggesse. Platone avrebbe potuto già leggere Anassagora su' suoi venti anni, cioè nell'Ol. XCII (A. l. 412-409), quando le dottrine di lui correvano già per il pubblico da un sessanta o settanta anni; assai note, quindi, e non tali che occorresse un caso per sentirne a parlare. Un tredici o dieci anni più tardi, nell'Olimp. XCV. 2 (A. C. 399), Socrate, difendendosi avanti a' giudici, accusa Meleto di avere mostrato loro poca stima incolpando lui di un'opinione, ch'era stata quella di Anassagora, come se i giudici non avessero letti i libri di questo o non sapessero nulla delle speculazioni di lui, pure così divulgate da poterle sentire persino al teatro per una dramma (184). Ora, il modo, in cui nel Fedone s'afferma d'aver avuto notizia della sentenza di Anassagora, che la mente abbia ordinato il mondo, è chiaro indizio, mi pare, che questa fosse stata pronunciata da poco, e si cominciasse pur allora a diffondere. Il chè s'attaglia all'Olimp. LXXXII o LXXXIII (A. C. 452-445), quando Socrate era egli su venti anni o giu di lì; ed Anassagora, nato probabilmente

nell'Olimp. LXX (A. C. 500-497), n'aveva forse un ventotto di più o giù di lì (185).

Sicchè mi par di concludere, che in questo luogo Platone intenda parlare davvero di Socrate; e ch'egli vi confermi ciò che del resto si sa anche d'altronde, avere questo nei primi suoi anni atteso agli studii della natura (186). E forse noi ci troviamo altresì, per qual via Socrate, giunto a riporre nei concetti delle cose la ragione di queste, avesse proceduto poi così a ricercare gli universali nella definizione, come a restringere il suo studio alla definizione degli universali morali. Questi soli sono efficienti nell'anima e con ciò schivano l'obbiezione d'Aristotele (187) poichè non sono impacciati dalla natura del reale e del fenomeno fuori dell'anima, che gli universali naturali sono chiamati a spiegare. E di questa qualità di universali morali Platone vuol pure, mi pare, attribuire esplicitamente l'uso e la scoperta a Socrate, attestando ch'egli ne parlasse spesso, assai chiaramente (188). Ed era ovvio e necessario che Socrate continuasse, non ostante l'abbandono d'ogni altro studio della natura, quello della natura dell'anima, poichè questo è l'ente in cui gli universali morali sono conosciuti ed efficaci; oltrechè la natura dell'anima, come mostra nel discorso di Ciro e nel Fedone l'identificazione della vita con essa, è connessa coll'avvenire di essa; e questo, naturalmente, col suo destino in un mondo di là, destino la cui diversa ragione pareva a Socrate di tanta influenza nella condotta della vita presente.

Se queste congetture reggono, si deve ascrivere a Socrate una maggior parte che non si suole, nelle argomentazioni del Fedone. Quelle che si fondano sulla natura della cognizione e sull' essenza dell'anima, sarebbero schiuse da germi raccolti dalle conversazioni di Socrate; quantunque, certo, Platone gli abbia liberamente sviluppati ed illuminati altresì di una nuova luce di concetto e di forma, come si addiceva alla fantasia e all'ardire speculativo proprio di lui. Sicchè il fatterello, raccontato da Ateneo (189), il gran gazzettiere, che Fedone leggendo il dialogo cui era dato il nome, affermasse di non avere inteso nulla da Socrate nè detto nulla, lui, di ciò che vi s'attribuiva all'uno e all'altro, può anche esser vero, ma non perciò se n'avrebbe a concludere, nè che nessuna conversazione seguisse tra Socrate e i suoi amici in quel giorno su un soggetto simile, nè che non vi si dicesse qualcosa, onde Platone potesse trarre ragionevole occasione alla sua inventiva d'artista e di filosofo. L'avvertire che non era stato presente (190), mostra anzi che egli stesso non vuol passare per testimone preciso e narratore fedele. L'assenza sua sta a scusa e ragione della libertà che s'assume.

Del rimanente, il fatto della conversazione stessa riferita nel dialogo ci è attestato solo da Platone; se si vuol accettare la sua come una testimonianza, poichè la natura dello scritto e dello scrittore non esclude ch'egli abbia potuto immaginar anche questa a dirittura, soprattutto poichè gli pare così appropriata al momento e all'uomo (191). Senofonte, nè nei Memorabili

nè nell'Apologia che gli s'ascrive, accenna in nessun modo che Socrate, tra le cagioni di conforto per gli amici e per sè, ponesse questa che nel Fedone risplende sola, cioè che l'anima sua avrebbe persistito dopo morte in una vita tutta celeste e pura. Anzi, nel discorso con Ermogene già citato altrove (192), Socrate respinge ogni consiglio di provvedere con più cura che non facesse, alla sua salvezza, per ciò solo ch'egli ha vissuto sin allora come non si poteva meglio e più gradevolmente, e non fosse probabile o anzi possibile, che continuando a vivere così vecchio come pur era, avesse potuto passarsela del pari bene; e d'altronde, la riputazione di coloro i quali nei tempi trascorsi hanno commesso ingiustizia, non vada presso i posteri di pari con quella di coloro che l'hanno patita, ond'egli ha fiducia che gli uomini faranno giusto giudizio di lui e ben diverso che non dei suoi uccisori. Il qual ricordo alla riputazione che ci aspetta presso i posteri secondo la condotta tenuta in questa vita, ha ancora un eco nel discorso di Ciro (193).

Se però Senofonte non attesta che Socrate abbia tenuto discorso dell'immortalità dell'anima in un'ora nella quale, come bene osserva Platone, non poteva parlare di nulla più appropriatamente (194), pure mostra com'egli morisse con tanta serenità e pace, quanta la più parte degli uomini non suole attingere se non a tale credenza. Egli ce lo descrive quale Platone ce lo dipinge; si consentiva, a detta sua, da tutti che nessuno degli uomini onde rimaneva memoria,

aveva fatta una più bella morte della sua, come nessuno aveva con maggiore dolcezza e coraggio sopportato la condanna (195).

Però tanta pace e serenità, così vera, così schietta, così semplice, non è il frutto d'un sentimento d'intera certezza. Ciro, dopo detti a' figliuoli tutti gli argomenti che provano, nel parer suo, l'immortalità dell'anima, pure conclude che « ad ogni modo egli sarà in sicuro, sì da non potere più patire nessun male, o che la divinità l'accolga seco o che non sia più nulla. » Questo dubbio è il medesimo ch' esprime Socrate nell' Apologia; e del quale, secondo s' è detto, non è scevro nel Fedone. Anzi è un osservazione non anche fatta, mi pare, che nell' Apologia, quando assume l'affermativa, allega come principale felicità della vita avvenire, la facilità di conversarvi coi più illustri uomini defunti prima di lui (196). Gli preme, dopo ricevuta la condanna, di mostrare a' giudici, quanto egli creda utile e fonte di vera letizia a sè ed agli altri quel sindacato morale onde gli era pure venuto tant' odio. Invece, nel Fedone nel quale avanti a' suoi discepoli intende discorrere delle ragioni speculative della sua credenza, dubita, anche quando questa sia vera, che nel mondo di là i trapassati vivano in siffatto consorzio, e non afferma, se non quanto afferma Ciro, che al consorzio umano di questa vita debba seguire, come che sia, per quelli che l'hanno meritato, un consorzio divino nell'altra (197).

VI

LE ARGOMENTAZIONI PER L'IMMORTALITÀ DELL' ANIMA.

Storia della loro interpretazione.

Ora, ci occorre entrare nell' analisi dell' argomentazioni stesse del Fedone.

I punti a' quali è necessario, di porre attenzione, sono i seguenti:

1. In che connessione stia tutta la prima parte del dialogo, quella in cui si ragiona del desiderio nel filosofo di morire e dei suoi motivi, colla seconda e la terza parte, nelle quali sono dedotti gli argomenti intesi a dimostrare che l'anima non muoia, ma sopravviva alla separazione dal corpo, fornita di potere e d'intelligenza.

2. Quanti e quali sieno questi argomenti, e che connessione vi sia tra di essi e come si proceda dall'uno all'altro.

3. Se son tutti proprii di Platone, o attinti da lui a sistemi di filosofia anteriori.

4. Se provino la immortalità della persona umana ovvero della sostanza individua di ciascun'anima o solo dell'anima in genere.

5. Perchè l'argomentazione sia interrotta da considerazioni morali, e in quali relazioni queste stieno con quella.

6. Quale ragione abbia il mito che chiude l'argomentazione.

Però, prima d' esprimere il parer mio su questi sei punti, giova esporre la varietà delle opinioni manifestate soprattutto sui tre primi.

1.°

Olimpiodoro, un filosofo Neoplatonico vissuto ai principii del sesto secolo d. C. ed ultimo, pare, della scuola fondata in Alessandria da Ammonio nel terzo, e trasferita ad Atene da Plutarco il Giovine nel quinto, ci ha lasciato, tra altri commenti a' dialoghi di Platone, uno al Fedone.

Questo commento, ch'è il solo il quale ci resti dei molti scritti da Filosofi neoplatonici, (198) c'è sufficiente testimonianza del vivo interesse che le prove dell'immortalità dell'anima destavano nelle scuole platoniche di Grecia, e della molta controversia che v'eccitavano. Gioverebbe il narrarle, sin dove è possibile, per disteso; ma basti qui dire, che le prove secondo queste scuole, erano cinque: la 1.ª tratta dalla generazione reciproca de' contrarii; la 2.ª dalla dottrina della reminiscenza: la 3.ª dall'indissolubilità dell'anima; la 4.ª è la confutazione della dottrina che l'anima sia un'armonia; la 5.ª è tratta dall'essenza dell'anima. Ora, nessuna di queste prove è fatta dipendere da dottrine anteriori a Platone (199); o n'è detto ch'egli l'avesse presa da altri. Son tutte riputate originariamente sue; però, è mossa rispetto ad esse una grave quistione, se tutte e ciascuna per sè sia demostrativa dell'immortalità dell'anima o sola la quinta. Olimpiodoro contrappone gli altri espositori a Giamblico; ed afferma, che quelli sostenessero

tutti che solo il ragionamento dall' essenza (200), cioè il quinto, dimostrasse l' immortalità dell' anima, dove quello tratto dalla dottrina della reminiscenza mostri soltanto che l' anima preesista al corpo, ma non già che esista in sempiterno; e l' altro dall' indissolubilità comparativa (201) provi, che l' anima essendo più indissolubile, perduri, come più longeva, oltre il corpo, ma non già che sia immortale. Invece, Giamblico voleva che anche questo secondo argomento fosse una dimostrazione perfetta dell' immortalità dell' anima; poichè, ammesso pure che l' indissolubilità sua comparativa non basti se non a dimostrarla più longeva, sono nel corso della dimostrazione assunti principii (202) dai quali si raccoglie cotesta immortalità; poichè l' anima v' è detta *incomposta* e che *imperi al corpo* (203). Ora, Olimpiodoro dissentiva da Giamblico e si univa agli altri espositori; soltanto, non chiarisce, rispetto alla prova dai contrarii, che valore questi le dessero; ed osserva, dietro Platone del resto, che, se essa regge, non solo l' anima razionale sarebbe immortale, ma anche la naturale (204). D' altronde egli non ammette la dottrina della metempsicosi, o come vuol chiamarla metensomatosi, che nella prova dei contrarii è implicata; anzi, inclina a dire che Platone stesso non la tenga in conto di scienza, bensì di favola (205). Quanto al generale intento del ragionamento del Fedone, Olimpiodoro crede (206) che vi si voglia mostrare non solo che l' anima sia immortale, ma altresì che esista una provvidenza la quale distribuisce a ciascuno i premii e le pene nel-

l'altra vita secondo il merito. E nota che le cinque prove dell'immortalità sono esposte senza che s'avverta il trapasso dall'una all'altra (207), « a modo d'olio che scorre; poichè non sia da scrittore (208) il distinguere in capitoli A e B ». Si vede poi attraverso tutto il commento, com'è dato gran valore a tutti gli accenni mistici sparsi per il dialogo, conforme all'indole della scuola cui l'autore apparteneva; anzi, in più luoghi dichiara che oltre gli argomenti dialettici e filosofici, bisogna ricercare ed intendere quelli mitici ed orfici.

2.°

Dalla chiusura delle scuole d'Atene nel 529 d. C. scorrono circa mille anni senza che si riparli del Fedone e delle sue prove. Quantunque durante l'evo medio il Fedone fosse tradotto in latino, anzi una delle traduzioni ne fu fatta in Sicilia per ordine di Re Guglielmo, e per desiderio di Majone grande ammiraglio di Sicilia (209), non pare, che la scolastica se ne ajutasse per la dimostrazione d'una tesi che non l'era meno a cuore che al filosofo greco; e certo, Tommaso d'Aquino non se ne giova nè lo nomina nella sua Somma (210). Appena rinati gli studii, FICINO (1433-1499) ne scrisse non solo in un libro a parte (211), ma nel proemio alla traduzione che fece del Fedone. Egli, però, non si discosta da Olimpiodoro che ha di certo letto, rispetto al numero delle prove; ma ne intende assai meglio la

terza che è tratta, secondo lui, non dall'indissolubilità dell'anima, bensì « dalla proporzione dell'intelletto coll'intelligibile, poichè chiama idea per sè incorporea e sempiterna l'intelligibile in sè; e stantechè l'intelletto s'accordi con questo come oggetto suo proprio, ne conclude, ch'esso sia anche incorporeo ». Davvero questa terza prova è la più complessa; e consiste nell'additare nell'anima alcune proprietà che la rendono disadatta a dissolversi, e fanno irrazionale il predire dopo morta la scomposizione di essa, anzichè quella del corpo. E Ficino osserva bene, ricordando il Timeo, che l'indissolubilità non è attribuita all'anima umana in un modo assoluto, bensì solo relativo ed imperfetto (212).

3.°

L'Erizzo, vissuto nel decimosesto secolo (213), nel suo commento al Fedone (214), novera ancor egli cinque prove, ma nè le pone nell'ordine che si leggono nel dialogo di Platone, nè le intende a dovere. Poichè la prima è per lui quell'accenno che Socrate fa, innanzi d'entrare nel ragionamento, alla comune opinione degli uomini; mette per quinta la terza; e non conta, come prova, la quarta d'Olimpiodoro, cioè la confutazione della dottrina che l'anima sia un'armonia. Del rimanente, l'Erizzo è molto confuso, e la breve lista d'Italiani il cui nome può essere citato in questo soggetto, non finisce con lui gloriosamente.

4.°

Però il primo dei Tedeschi, quantunque goda e meriti per altri rispetti una riputazione maggiore di molto, DIETRICH TIEDEMANN (1748-1803), non si può riputare di gran lunga più felice nella trattazione del soggetto onde si parla qui (215). Egli distingue tre sole prove; e son le tre prime di Olimpiodoro, dai contrarii, dalla reminiscenza, dalla semplicità dell'anima; la quale ultima, però, intende rettamente (216). Egli mostra di non vedere e certo non dice in che connessione sia il rimanente del dialogo, la confutazione cioè di Simmia e Cebete, colle tre prove soprascritte; e si occupa piuttosto di mostrare dove queste difettino. Le sue osservazioni sono trattate con altiero disprezzo dal Cousin che vede nel Tiedemann un povero Lockiano; e certo sono umili, ma non perciò mancano d'acume e di sensatezza (217).

5.°

Il WYTTENBACH (1746-1820) al Fedone, che egli pubblicò (218) con molta cura e copia d'erudizione, mandò avanti un suo studio sulle prove dell'immortalità dell'anima, che vi s'arrecano (219). Egli pone a tesi di tutto il ragionamento non già la sentenza che l'anima sopravviva fornita di potere ed intelligenza (220), ma bensì l'altra enunciata più su nel dialogo, che, cioè

Socrate si senta sicuro di pervenire dopo morte, se non presso migliori uomini, certo presso ottimi padroni, gli Dei (221). Ora, questa, in verità, non dà luogo a una propria dimostrazione dell'immortalità dell'anima, bensì solo alla giustificazione del desiderio che il filosofo debba avere di morire; e nel discorso che l'anima sia immortale, non s'entra se non quando Cebete obbietta che appunto quel desiderio di morire non si possa intendere se non a patto che l'anima non muoia (222). Ad ogni modo, il Wyttenbach traponendo così più su del dovere il principio della dimostrazione, novera sette prove, non cinque, e trae la prima appunto da quel desiderio di morire che s'attribuisce al filosofo. Le altre cinque egli le trova, sciogliendo in due la prima dai contrarii: come se con questa si dimostrasse prima (223), che la morte è un trapasso da uno stato all'altro, poi (224), che questo trapasso è perenne. Ora, è chiaro, che solo questa perennità della trasmutazione prova che l'anima non perisca. Nel rimanente il Wyttenbach non si discosta da Olimpiodoro, del cui concetto egli ha più larga notizia e fa più largo uso che non fosse stato fatto in allora.

6.°

Il Tennemann (1761-1819) nel suo *Sistema della Filosofia Platonica* (225) esamina le prove del Fedone, e rispetto al numero in cui vanno distinte, è forse il primo a ridurle a quattro sole;

poichè non conta per una di esse la confutazione della sentenza che l'anima sia armonia. La prima dai contrarii si fonda, nel parer suo, su quella ch' egli chiama la legge di mutazione, che è questa: uno stato può prendere principio sòlo quando uno opposto esisteva prima di esso. Però, nel parer suo, questa prima prova e la seconda sono indirette, e come tali, non paiono a Platone stesso abbastanza dimostrative; l'immortalità dell'anima vi è assunta come supposto necessario della legge della generazione da' contrarii e della dottrina della reminiscenza. Invece, la terza prova è diretta; e si fonda sul concetto dell'oggetto stesso, del quale si tratta di provare una qualità sostanziale. Sicchè la quarta gli appare come un compimento di questa: poichè dimostra che distruzione e morte siano predicati che contradicono col soggetto, l'anima. E certo questa quarta, o secondo altri quinta prova, ha rispetto alla terza il carattere che il Tennemann gli assegna.

7.°

Lo Schleiermacher (1768-1834), uomo di molto geniale natura e spirito molto affine al Platonico, poichè tanto era in lui il calore e la delicatezza del sentimento, quanto la vigoria e l'acutezza dialettica, non ragionò a lungo nella introduzione al Fedone (226) di ciascuna delle prove dell'immortalità dell'anima, ma parte vi mostrò che luogo tenesse in tutto il ragionamento la persona morale del filosofo, parte additò dove

stesse l'unità di tutte. Poichè egli fu il primo a dare al dirimpetto di queste prove un pari valore alle parti del dialogo, dove è descritto il desiderio di morire del savio, o dove, con un ugual sentimento, dalle dimostrazioni speculative si trapassa a considerazioni morali, e si mostra la connessione dell'immortalità dell'anima colla condotta della vita umana. Ed altresì, lo Schleiermacher espresse il parere che il nocciolo di tutto il ragionamento stesse nel provare, che l'eternità dell'anima sia la condizione di ogni vera conoscenza, e d'altra parte, la realità della conoscenza sia il fondamento, dal quale si riconosce più sicuramente e facilmente l'eternità dell'anima. Il che vuol dire, che le prove del Fedone si fonderebbero unicamente nella natura della cognizione: ora, questo è, mi pare, più di quello che si possa ragionevolmente affermare.

8.°

Nello Stallbaum (1793-1861) si vede l'effetto, ma non intero della nuova veduta dello Schleiermacher. Poichè egli vuole che nel Fedone (227) sia così strettamente unita la descrizione di Socrate che muore, colla difesa dell'immortalità dell'anima da potersi ben dire che la dottrina vi sia associata all'esempio con un'arte davvero divina, sicchè si possa facilmente dubitare, se lo scrittore abbia avuto per fine di presentarci l'immagine di Socrate morente ovvero confermare con argomenti la credenza nell'im-

mortalità dell'anima. Però, nell'esposizione degli argomenti, lo Stallbaum non ha osservazioni nuove, da questa in fuori forse non esatta, che l'obbiezione di Simmia, cioè, affievolisca la terza prova. Invece, essa è distrutta dai fatti sui quali questa prova fa fondamento. Quell'obbiezione nasce da un concetto dell'anima, già divulgato in altre scuole e contrario al Platonico; e serve a dar occasione di mostrarlo falso e levarlo di mezzo. Nè la quinta prova è intesa bene, poichè si fa consistere senz'altro nella partecipazione delle cose all'idea, dove questo è solo il primo supposto dond'essa parte; e il vero suo fondamento sta nell'esclusione necessaria da ciascuna cosa del contrario di quello che è l'essenza sua; e perchè il contrario dell'anima è morte, l'immortalità sua diventa indestruttibilità.

9.°

L'Hermann (1804-1856), nella sua *Storia della Filosofia Platonica* (228), considerò le prove del Fedone così nell'ordine che tengono l'una rispetto all'altra, come in quello in cui sono, sì rispetto allo spirito di Platone e sì rispetto allo sviluppo della greca filosofia sino a lui; poich'egli mostra che quello abbia riprodotta questa dentro di sè; vuol dire, si sia formato superando a mano a mano i gradi per i quali la speculazione Greca era salita sino a lui ed elevatosi infine sopra tutti. L'Hermann, quindi, senza spiegare quelle prove una per una o giudicare se siano quattro

o più, crede, che nella serie delle prove noi possiamo seguire i passi che ha fatto nella mente di Platone l' opinione della durata e dello stato dell' anima dopo la morte. Nel suo parere, Socrate non sarebbe andato oltre l' immaterialità dell' anima, e dell' immortalità di questa non avrebbe concepito se non il desiderio; e Platone, lui vivo, non ne avrebbe tratto dalla ricerca della natura e dai misteri nessuna maggiore certezza di quella che può derivarsi dalla legge formale dell' eterno alternare dei contrarii. Solo, dopo Socrate morto, Platone si sarebbe valso, a provare siffatta immortalità, della dottrina della preesistenza dell' anima, escogitata da lui per ispiegare l' arte con cui il suo maestro manoduceva i suoi uditori ad appurare i concetti. Per questa via l' immortalità dell' anima sarebbe entrata a far parte del suo sistema; e la prova che segue, dalla natura dell' oggetto della cognizione, mostrerebbe il grado ulteriore raggiunto da lui nel concetto della scienza, e del contrapposto tra il mondo fenomenale e l' ideale, e risponderebbe alla filosofia Eleatica. Infine l' ultima prova, che si fonda sull' identità dell' anima e della vita, segnerebbe il punto di veduta dal quale Platone avrebbe riguardato da ultimo l' anteriore filosofia della natura e le sue conclusioni, altrimenti di quello che avesse fatto sinallora. L' opinione dell' Hermann rispetto alla relazione di Socrate colla dottrina esposta da Platone nel Fedone e la parte che ne spetti propriamente a lui, è affatto diversa da quella esposta da me più su; nè io ho qui a ridire le mie ragioni. Ora, che le prove si

seguano in un ordine, e che l'ultima gitti radici più profonde delle precedenti nel proprio fondo del pensiero Platonico, non ha dubbio; ma non sarebbe, credo, conforme al vero l'affermare, che l'una, come dire, scoppii dall'altra, e anzichè esprimere tutte insieme i fondamenti attuali nello spirito di Platone della credenza all'immortalità dell'anima, ne indichino, come dire, i gradi successivi, dall'uno dei quali egli sia passato all'altro. Del rimanente, l'opinione espressa dall'Hermann si collega strettamente col posto, ch'egli cronologicamente assegna al Fedone nell'ordine dei dialoghi Platonici; se non che a me, da una parte, quell'opinione non pare in tutto vera, e dall'altra, l'assegnazione del posto in tutto falsa.

10.°

Invece allo STEINHART, che conta ancor egli sole quattro prove, è parso di dovere non solo accettare, ma ancora esagerare il concetto dell'Hermann. Nella sua introduzione al Fedone (229) egli dice di doverlo compiere per due versi; « prima, perchè si deve convenire che l'ultima prova la quale poggia sulla dottrina dell'idee, sicchè rappresenta il proprio punto di veduta platonico, influisca di rimbalzo sulle prime e le raccolga in certo modo in sè, come appunto la filosofia di Platone raccoglie in sè il midollo di tutti i sistemi anteriori; e poi, perchè non si può disconoscere che il processo graduale da una

prova all'altra è in più punti interrotto dall'intromettersi di considerazioni etico-religiose, sicchè due ordini di pensiero che muovono da punti diversi ora camminano l'uno accanto all'altro, ora s'intrecciano artisticamente l'uno coll'altro, sino a che infine pervengono alla stessa meta ». Ora queste due osservazioni sono tutteddue vere; ma è più ingegnoso che vero quello che segue. « La prima prova, tratta dall'eterno circolo della vita e dall'alternare di stati opposti, può essere chiamata fisica o di filosofia naturale, poich'essa sostanzialmente si fonda sulla dottrina di Eraclito dell'eterno divenire delle cose tutte, il quale par di sostare solo momentaneamente per effetto dell'intervallo (*durch die Spannung*), tra i contrarii. Ora, come la filosofia dei Greci principiò colla filosofia della natura; come Platone stesso, secondo la tradizione, fu già introdotto da Cratilo nella dottrina di Eraclito, così questa prova forma il principio e il punto di partenza del ragionamento. E come altresì la filosofia della natura si esplica prima da miti e simboli dei misteri, così ancora questa opinione dell'eterno alternare del divenire e perire è legata ad antiche leggende ed immagini, nelle quali quell'alternare è compreso come un migrare dell'anima attraverso diversi corpi; e però alla migrazione delle anime nella sua significazione fisico-simbolica. Essa contrassegna quel primo periodo della Filosofia non ancora sviluppata, che non aveva ancora riconosciuto la potenza dello spirito sulla natura, e quindi ascriveva solo all'elemento originario ed alla forza motrice inerente

in esso una durata imperitura, e nell' eterno alternare delle forme lasciava uscire da quello ogni vita singola e tornarvi da capo. L'imperibilità dello spirito ed una consapevole durata dell'esistenza d'individui forniti di ragione non si poteva conciliare con questo sistema. Però questa prova, nella forma in cui appare qui come fondamento delle seguenti più perfette prove, ha già sentito l'influenza, leggiermente accennata, trasformatrice della dottrina platonica dell'idee; poichè la sostanza che si mantiene nell' eterno giro dei contrarii, nell'alternare della vita e della morte, non è più, come si vede chiaro alla chiusa di tutto il ragionamento, un elemento materiale, ma l'anima, il sostrato (*die Trägerin*) dell'idea della vita ». Ora, che la prima prova abbia relazione coll'ultima, lo dice Platone stesso (230); e dice anche in che la relazione consista. Nella prima è considerata la vita e la morte, come fenomeni di qualcos'altro; nella quarta è guardato questo qualcos'altro in sè. Può essere, anzi è certo che Platone sia stato condotto a considerare la vita e la morte come fenomenali, dalla dottrina di Eraclito; ma questo concetto non è posto qui per il primo, per effetto dello sviluppo storico della filosofia, bensì perchè davvero è il primo nell'ordine dei ragionamenti che vi s'instituiscono.

Lo Steinhart, procedendo del pari, riattacca la seconda prova che chiama psciologica, — « perchè si fonda su un fatto della vita dell'anima » — alla dottrina della trasmigrazione, secondo fu intesa dai Pitagorei e da Empedocle; e la terza che chiama ontologica o metafisica, alla dottrina

di Parmenide e di Anassagora, poichè abbraccia insieme la essenza del primo, semplice, eguale solo a sè stessa, contenente ogni cosa, elevata al di sopra d'ogni divenire, e lo spirito del secondo, puro, semplice, non tocco dalla materia (231). Come mai nella terza prova, la quale è tratta — principalmente, non unicamente — dalla natura dell'oggetto della cognizione, succeda quello che lo Steinhart dice, non è facile intendere; egli si sarebbe dovuto contentare di dire che il problema delle relazioni dell'anima come soggetto, colla cognizione come oggetto, non si sarebbe potuto concepire nè risolvere nel modo accennato in quella prova senza tutto l'anteriore sviluppo della filosofia Greca.

Quanto alla quarta prova, non ha dubbio. Essa rappresenta, anche a detta dello Steinhart, il proprio punto di veduta di Platone; e si fonda nella sua dottrina delle idee. Il che è vero, quando però si riconosca, che questa appare già in taluna delle prove anteriori, e nell'ultima è adoperata a mostrare la perennità reale dell'anima.

Ma dallo Schleiermacher in poi, un'analisi del dialogo non si può dire compiuta, se non è avvertito il fatto e cercata la ragione di quelle considerazioni morali, che in tre luoghi interrompono l'argomentazione. Però, il concetto dello Schleiermacher può essere, come nota il Bonitz, inteso in due modi; cioè, cotali considerazioni etiche possono essere ritenute un compimento delle prove speculative, riputate insufficienti: ovvero in ispecie, il desiderio di morire del filosofo

può essere riguardato come una prova dell'immortalità dell'anima esso stesso. Ora, lo Steinhart si tiene al primo modo. Egli crede, che quelle considerazioni sieno intramezzate a fine di condurre la credenza dell'immortalità ad una maggiore e più immediata certezza di quello che possano aver fatto le prove speculative. Il che è vero; ma lo Steinhart, da una parte anche qui dove entra ad esporre come e in qual aspetto tali prove si mostrano in ciascuno di quei tre luoghi, s'assottiglia e fantastica più del dovere; dall'altra, non mi pare che colga il proprio ufficio, che queste considerazioni morali compiono e che le prove speculative non avrebbero potuto compire in loro vece.

11.°

Lo ZELLER, spirito sobrio e chiaro assai più di molti dei suoi connazionali, già nella sua prima edizione del 1846 (232), aveva giudicata erronea la teorica dell'Hermann; e nella seconda del 1859 ha censurato l'abuso che ne aveva fatto lo Steinhart. Non è senza interesse osservare il progresso, che la mente dello Zeller ha fatto su questo punto dal 1859 al 1875, ch'è l'anno della terza edizione. Mentre sedici anni or sono affermava tuttora che le prove dell'immortalità dell'anima nel Fedone non sono, secondo il lor proprio contenuto, una pluralità di prove diverse, bensì una prova sola, che è sviluppata in diversi stadii progressivamente da una forma di cogni-

zione immediata e meramente analogica ad una concettuale e meditata (*vom unmittelbaren und bloss analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen*), ora invece asserisce con più temperanza, che coteste prove a ogni modo costituiscano pur formalmente una serie di prove e considerazioni diverse; ma che però quando vi si guardi dentro più a fondo, si veda che le attraversa tutte un unico ed identico pensiero, che, cioè, la coscienza dell' essenza ideale dell' anima umana, elevata per ciò stesso al di sopra del nascere e del perire, vi debba essere rappresentata nel suo progresso ad una sempre più chiara scientifica persuasione, ricercata nelle sue ragioni a ciascun nuovo passo più nel profondo e più sul saldo. Lo Zeller distingue quindi tutto il ragionamento del Fedone in tre parti; nella prima (64, A — 69, E) è chiarito il generale supposto d' ogni speculare filosofico, il postulato della coscienza filosofica, che ogni filosofare sia morire al corpo; nella seconda (70, C — 84, B) si comprendono alcune prove destinate a chiarire questo supposto, non però tratte dal concetto dell' anima come tale, bensì da singole analogie e fatti, dai quali l' immortalità è davvero indotta con un alto grado di verisimiglianza, ma non già con una certezza che escluda ogni dubbio. Queste prove sono tre, quella da' contrarii, dalla reminiscenza, dalla comparazione dell' anima col corpo; e le corona nella terza parte quella, che Platone reputa in tutto sodisfacente ed inconfutabile, la prova, che lo Zeller chiama ontologica, nella quale tutte le altre confluiscono. Dove

si può osservare, che la relazione della prima parte colla seconda è concepita nel secondo dei due modi in cui s'è detto più su (§ 8), potersi intendere il concetto dello Schleiermacher. Ad ogni modo, questa relazione a me non pare bene determinata: giacchè si deve piuttosto dire che essa consista in ciò che il desiderio del morire, il quale è mostrato nella prima essenzialmente proprio del filosofo, è nella seconda cominciato a mostrare razionale col provarne il supposto necessario che l'anima sia immortale; e ancora, Platone non attribuisce all'ultima prova una maggiore certezza che a quelle che la precedono, anzi si potrebbe dire il contrario.

12.°

Lo SCHMIDT (233) in quel torno di tempo intendeva in modo diverso dello Steinhart il valore e la connessione delle prove del Fedone. A lui il fine del dialogo non è quello su cui lo Schleiermacher soprattutto insiste; bensì la dottrina dell'immortalità dell'anima. Tutto quello che precede l'esposizione di questa, non ha ragione, nel parer suo, se non d'occasione e d'entrata all'argomentazione intesa a provarla; e questa argomentazione s'intreccia e procede e conclude con tre prove, tratte dal concetto dell'anima e tali che l'adeguano tutto. Perchè l'anima ha tre momenti; vive, pensa e fa; e da ciascuno di questi nasce una delle prove, ontologica o fisica la prima, metafisica la seconda, morale la

terza: le quali tre prove non sono pure le sole che Platone mette avanti, ma le sole addirittura delle quali sia capace il soggetto. Nella prova ontologica lo Schmidt raccoglie la prima da' contrarii, e l'ultima dalla natura dell'anima; nella metafisica quelle tratte dalla semplicità o immâterialità dell'anima, cioè la seconda, la terza, la quarta; e l'ultima, la morale, è piuttosto un'affermazione certa della coscienza, che non una dimostrazione del raziocinio, e penetra tutto il dialogo. E dall'una all'altra v'è un progredire continuo nella nozione dell'anima: poichè il vivere, l'anima umana l'ha comune con quella delle nature inferiori; nel pensiero si rivela una potenza in verità tutta umana, ma in cui l'uomo non ha consapevolezza di sè; solò nel fare si manifesta un pensiero diretto a un fine, e l'uomo si riconosce come persona libera; ed intende la necessità d'una vita ulteriore, la quale sia il compimento di questa.

Lo Schmidt, la cui trattazione delle altre prove è assai debole, giudica bene della prova morale, ch'egli dice costituire, quantunque non formulata, il ritornello di ciascun gruppo di prove speculative. Mostra, in effetto, quello che già s'è detto più su nell'esposizione del dialogo (234); cioè che a due riprese nel corso del dialogo e nella chiusa torna il concetto che una vita avvenire, in cui la sorte dei buoni sia diversa da quella dei cattivi, è necessaria a dar ragione della vita presente. Sicchè lo Schmidt conclude: — « Poichè questa prova morale dell'immortalità dell'anima corre attraverso tutto il dialogo ed è espressa

colla più indubitata fiducia, essa forma, quantunque in nessun posto si presenti colla pretensione d'una propria argomentazione, il vero terreno sul quale sono elevate, come su salda base, le altre. E come queste trovano soltanto in essa il lor compimento, poichè a' caratteri della vita e del pensiero nel concetto dell' anima aggiugne quello dell' azione, così conseguono anche, soltanto per via di essa, la loro piena verità ». Nelle quali parole è colto un punto essenziale della discussione del Fedone, quantunque non è giustamente indicato, nel parer mio, il posto di questa prova morale, se si può chiamarla così, rispetto alle altre nè il suo proprio valore.

13.°

Il RETTIG aveva qualche anno innanzi, in una breve prolusione (235), combattuto così l'Hermann, come lo Schleiermacher. Al primo aveva negato che le prove delle quali egli conta cinque, rispondessero a' diversi stadii del processo intellettuale dello spirito di Platone e dello sviluppo della Greca Filosofia; e pure ammettendo che le prove si collegassero l'una coll'altra, vi trovava un nesso diverso, tutto logico, che è, per vero dire, assai debolmente esposto da lui. Quanto allo Schleiermacher, egli conveniva con lui nel dare un maggior valore che non s'era solito a quella prima parte del dialogo, dove s'espone come il filosofo desideri di morire e perchè: ma non

voleva ritrovare in questo il concetto del dialogo, bensì mantenergli per fine la prova dell'immortalità. Sicchè, anzi, veniva nel parere che una prima prova per Platone fosse appunto il desiderio del morire, proprio del filosofo, una prova indiretta, nella quale dall'analogo stato dell'anima di quello nella vita, — cioè dal suo voler essere morto che è propriamente vita, — si conclude alla continuazione della vita dopo la morte reale.

14.°

Il Susemihl, che nel 1855 pubblicò una sua opera col titolo *Sviluppo genetico della filosofia Platonica* (236), si accostò al Rettig senza acconsentire in tutto con lui. Egli ammette che in quella prima parte sia mostrato come l'immortalità è il presupposto dell'attività filosofica; vi sia come una preparazione dell'argomentazioni seguenti, una prova subbiettiva che precede la obbiettiva ed a cui basta la verisimiglianza. E per prima parte, a scanso d'equivoci, intende quella in cui Socrate, dopo respinto il consiglio di Critone di parlar meno, intraprende a rispondere alla interrogazione di Simmia, come mai non sia irragionevole il desiderar di morire, quando s'è confessato che qui, su questa terra, s'è nelle mani degli Dei e cose loro. Quella stessa interruzione di Critone mostra, a detta del Susemihl, tutto il valore che per il resto del ragionamento, ha la risposta data quivi da Socrate. Quanto al ragionamento

che segue, il Susemihl riconosce quattro prove; il che vuol dire, che non considera come tale, la confutazione della sentenza ch'essa sia un'armonia: e conta per terza la prova tratta dall'affinità dell'anima coll'idee. Ora, il descrivere così quest'ultime mostra bensì ch'egli ne intenda bene uno degli argomenti, ma anche, che sforza gli altri ad acconciarsi ad una forma, che non è quella in cui naturalmente si presentano ad un lettore spregiudicato.

15.°

Il Bischoff, in un suo libro sul Fedone (237), s'è opposto a tutti codesti suoi predecessori, ed ha cercato una via più facile e naturale d'intendere il dialogo in questa parte. Egli, molto stranamente per un commentatore, non vuole che il suo autore dica di più o diversamente da quello che dice, e si contenta che la prima parte del dialogo esprima niente altro se non quello che esprime, il desiderio nel filosofo di morire e il perchè di questo desiderio. Non che vedere quivi una prova dell'immortalità dell'anima col Rettig o collo Zeller, il Bischoff osserva, che, come del resto dice Platone stesso, quel desiderio suppone che il compimento di questa vita, appunto e soprattutto per il filosofo, sia in un'altra. Ciò che c'è di rilevante in questa controversia, è di mettere in chiaro, se la prova dell'immortalità che i moderni hanno appunto tratto dall'istinto o dal desiderio ansioso dell'anima, sia già o no in Pla-

tone. Anche lo Steinhart dice, che « l'incancellabile struggimento (*Sehnsucht*) della liberazione dal corpo e la possibilità della parziale effettuazione di quella in questa vita, due sentimenti espressi in questa prima parte, si devono riputare un primo motivo etico della credenza ed una salda guarentigia dell'immortalità dell'anima. Ora, il Bischoff nega che quest'argomento sia platonico; lascia alla prima parte il carattere d'un'introduzione; e fonda tutto il dialogo nelle quattro argomentazioni che seguono, tra le quali cerca e gli basta un ordine logico di successione. La terza prova l'intitola meglio del Susemihl « dalla natura dell'anima in relazione col corpo »; poichè già questo titolo solo prova, ch'egli non ne coarta come altri fanno, le diverse forme in una sola, quella della semplicità dell'anima indotta dalla semplicità dell'oggetto della cognizione.

16.°

Lo Zimmermann, nel 1869, trattò specialmente dell'immortalità dell'anima in questo dialogo. In effetto v'è altri luoghi dei dialoghi di Platone nei quali è trattato questo stesso soggetto, e sono usati a dimostrarlo altri argomenti: ma lo Zimmermann dice a ragione che questi sono sassi scompagnati in paragone all'edificio elevato nel Fedone; e che tra essi, quelli appartenenti a scritti anteriori sono in questo intrecciati col tutto, e quelli degli scritti posteriori, se pure in forma alquanto diversa o più corta, vi sono anticipati,

secondo e sin dove lo permetteva l' unità di disegno del tutto. Lo Zimmermann tratta particolarmente la quistione, quale parte dell' anima Platone intenda dimostrare immortale; e risponde a buon diritto, sola l' anima razionale. In quanto agli argomenti, lo Zimmermann li crede collegati insieme, sicchè formino una graduazione sistematicamente ordinata; e ne novera cinque. Dà nome al primo di fisico, o di filosofia naturale o analogico, e lo dice tratto dall' eterno circolo della vita. Il secondo è chiamato psicologico o sperimentale; e si fonda sull' identità dell' imparare e del ricordarsi. Il terzo mostra l' incorruttibilità dell' anima dalla semplicità sua: è chiamato ontologico. La chiave di volta del tutto è poi costituita dal doppio gruppo della quarta prova, che, partendo puramente dal concetto dell' anima, da prima, nella sua parte preliminare negativa, respinge l' obbiezione che l' anima non sia se non un' armonia del corpo, per mostrare, poi, positivamente in tutta la purezza dialettica, dall' indissolubile partecipazione dell' anima all' idea della vita l' immortalità sua. Però questa distinzione di prove pare al Zimmermann estrinseca e meccanica. Egli crede che il Fedone sia inteso meglio, se questa serie di prove si connetta colla parte del dialogo che precede; e la tesi, che l' anima sia immortale, s' intenda cominciata a dimostrare quivi immediatamente nell' azione e nella coscienza del filosofo. Quest' immediata coscienza dell' immortalità si ritrae dall' esame della relazione dell' anima col corpo nella cognizione; e qui è il contenuto di quella parte del

dialogo che serve di fondamento alle proprie prove, che seguono. Nella prima delle quali lo sguardo è rivolto alla relazione in cui l'anima è colla *terra* per trarla fuori, a questo stadio della discussione, dal mondo dei fenomeni e mostrarla persistente nella mutazione, e già prima della percezione dei sensibili ricolma di vero sapere, e infine semplice dirimpetto al moltiplice. Dopo contradette tutte l'opinioni che mettono l'anima in dipendenza dal di fuori, l'argomentazione si rivolge all'anima in sè, per provare puramente dal concetto di essa l'impossibilità della morte sua. Sicchè lo Zimmermann procura di riunire in una due maniere distinte d'intendere il dialogo; e nell'una si accosta soprattutto allo Steinhart, nell'altra allo Zeller.

17.°

L'Überweg, nella sua *Storia della filosofia* pubblicata nel 1863 (238), vuole ancor'egli che nella parte preliminare del dialogo dove è discorso delle disposizioni d'animo del filosofo rispetto alla morte, si contenga una prova dell'immortalità dell'anima, tratta dall'attività soggettiva del filosofo, il cui desiderio di scienza implichi un desiderio d'esistenza incorporea; e a questa seguano le prove oggettive, delle quali conta cinque e chiama la prima cosmologica.

18.°

Il Bonitz, nel 1871, dette fuori un breve *saggio sulle prove dell' immortalità dell' anima umana contenute nel Fedone* (239), che, secondo il suo usato, mostra molta sagacia di pensiero e gran chiarezza di dettato. Egli crede che la natura del soggetto sia stata principalmente la causa di così gran copia di scritti, quanti il Fedone n'ha generati; però il frutto non gliene pare corrispondente al numero. Quali sieno le dimande, a cui occorra rispondere, è detto da lui molto bene: Platone ha egli inteso dare una prova sola o più; e se più, quante? Inoltre, l'argomentazione per l'immortalità dell'amina umana è introdotta, interrotta, chiusa da considerazioni etiche, che già materialmente prendono tanto spazio da rendere impossibile di considerarle come un semplice accessorio. Formano queste una parte, o anche un complemento delle prove? O nella mente di Platone, in qual relazione sono con queste?

Ora a tale dimanda, il Bonitz risponde determinando dove e quale sia la tesi, che Platone si propone di dimostrare. Questa, egli dice a ragione, è enunciata nelle parole: l'anima *dell'uomo che muore, è ed ha potenza ed intelligenza.* La tesi è appunto formulata da Simmia dove a Socrate obbietta, che bisogna avere dimostrato ciò, perchè le ragioni date da lui del desiderio nel filosofo di morire, sieno ammessibili.

Ora, nè la prima prova, come si suol chia-

marla, da' contrarii, nè la seconda dalla reminiscenza, considerate da sole, bastano, secondo il Bonitz, a dimostrare la tesi. La prima non prova che l'anima ha intelligenza; la seconda non prova che l'anima esista dopo morte. Sicchè bisogna congiungerle insieme, e considerarle così unite una prova sola. E ne concepisce così l'andamento: « dall'universale legge naturale del divenire risulta che lo stato dell'anima dopo la vita corporea è simile a quello che ha preceduto la vita corporea; nella dottrina delle idee è implicito, che lo stato dell'anima innanzi alla sua unione col corpo è una vita consistente nell'intuizione (*ein Leben ist in der Anshauung*), nell'immediato conoscere dell'ente per sè: adunque, questo stesso è lo stato dell'anima dopo la morte ».

Nè siffatta riduzione delle due prove ad una ha semplicemente l'effetto d'intendere quest'unica prova meglio. La conclusione rilevante è anzi, nel parere del Bonitz, questa, che nessuna prova dell'immortalità dell'anima si regga in Platone sopra altro fondamento che su quello della dottrina dell'idee; anzi, meglio, si deve dire che la dottrina dell'immortalità dell'anima sia per Platone soltanto una conseguenza speciale della dottrina delle idee. Il Bonitz così si ricongiunge allo Schleiermacher le cui brevi parole hanno, a detta di lui, conferito all'intelligenza del Fedone assai più che non molti scritti di gran volume. Se non che, quantunque le prove del Fedone si reggano su quel fondamento unico, pure non sono soltanto, nel parere del Bonitz, lo sviluppo d'una unica prova, bensì più prove realmente distinte

l'una dall'altra; e ciascuna ha un proprio valore, però in questo modo che le due le quali vanno innanzi alla pausa solenne dopo le obbiezioni di Simmia e Cebete, hanno in comune un carattere che non si riscontra nella prova che segue a quella. E questo carattere in comune è, che esse, oltre al fondarsi sulla dottrina delle idee, adoperano principii, già entrati innanzi a Socrate nel dominio della scienza; la prima, il principio Eracliteo del divenire d'un contrario dall'altro; la seconda, il principio che il simile non può essere conosciuto se non dal simile. Invece la prova, che segue a quella pausa, si regge solo sopra conseguenze logiche della dottrina delle idee.

Donde il Bonitz si fa strada ad esporre le ragioni delle considerazioni morali, che, come s'è detto, s'intrecciano colla dimostrazione. Egli non riguarda quelle come un complemento delle prove metafisiche e logiche, ma bensì come un necessario accompagnamento di queste prove, perciò ch'esse hanno la dottrina delle idee a lor base. « Per il filosofo, che considera l'idea del bene come la cima e il punto d'unità dell'intero mondo ideale, e crede che il volere e il fare il bene sia in maniera assolutamente necessaria determinato dal saperlo, appunto per Platone l'attitudine dell'anima a un'assoluta cognizione è in pari tempo il suo destino ad un'assoluta morale purezza ». Per questa ragione Platone trapasserebbe così di frequente da dimostrazioni concernenti il vero a considerazioni concernenti il bene.

Il Bonitz riconosce in fine del suo scritto, che,

mettendo in così stretta connessione le dimostrazioni del Fedone colla dottrina dell' idee, si menoma l'interesse del dialogo; ma egli crede che se ne vantaggi d'altrettanto l'intelligenza.

19.°

Sinora non era stata posta la quistione se le prove, dedotte nel Fedone, fossero intese a provare immortale l'anima di ciascuno o l'anima in universale. Era stato ammesso come evidente, che l'intenzione di Platone fosse di mostrare l'immortalità dell'anima nel primo modo; e si dibatteva soltanto se fosse o no riuscito nel proponimento. Ma il Teichmuller nel 1874 ha presa tutt' altra via (240).

Nel suo parere, « l'individuo e l'anima individua non è, secondo Platone, un principio per sè stante, bensì solo il risultato d'un miscuglio; sicchè bisogna ritenere, che a questo figliuolo o prodotto nessuna immortalità s'appartenga. Però, s'ascondono dentro di esso le potenze eterne, alle quali deve la sua origine. L'uomo comune vive cieco nel tumulto dei sensi; mediante la filosofia viene scoperta la sua origine; ed alla nostra natura, che non rimane, come quella delle piante e degli animali, tutta legata all'istinto, si rivela l'eterno e divino archetipo, secondo il quale noi siamo formati. Questo archetipo immortale possiamo noi mortali conoscere nel tempo, e viverne come d'essenza nostra. L'anima, quindi, è ne' suoi principii un

immortale; e l'immortalità sua può, quindi, essere provata di leggieri, quando si guardi solo a' principii, de' quali essa è miscuglio e formazione. Con che non è già provato immortale l'anima individua; il che per Platone non avrebbe senso; bensì la natura o la specie dell'anima, in cui l'altissimo o l'eterno diventa manifesto mediante la cognizione.

Poichè i principii in cui l'anima si risolve son due, l'idea e il principio del divenire o la materia, le prove dell'eternità dell'anima possono esser dedotte dalla natura di quella o di questo; e son più, perchè sono più i predicati così dell'una come dell'altro, e Platone, reggendosi quando sopra l'uno quando sopra l'altro, ottiene nuove prove, che la natura nostra sia eterna.

Sicchè il Teichmüller distingue le prove in due ordini: quelle tratte dalla nostra ideale natura, e quelle tratte dall'eternità del divenire.

Delle prime ne trova nel Fedone quattro: e mette avanti tutte quella che si raccoglie dalla confutazione della definizione dell'anima, come armonia, cioè la quarta nella serie solita.

E la intitola così:

L'IDEALE PRINCIPIO È ANTERIORE A CIÒ CHE DIVIENE, E NON UN PRODOTTO DI QUESTO.

Il che dimostra col sillogismo che segue:

MAGGIORE. Se quello che diviene, perisce, deve perire altresì la funzione sua estrinsecata durante il suo divenire. Però quello che va innanzi al divenire ed è cagione del divenire, non

può essere tócco dal destino di quello che diviene.

Minore. La prova, che l'anima sia innanzi al divenire del corpo come una causa per sè stante, è data da Platone in via indiretta, mostrando, con tutta la vivezza del brio socratico, mediante tre argomenti, che l'anima non possa essere l'armonia o la funzione del divenire corporeo.

Conclusione. L'anima, quindi, non può essere armonia o funzione del corpo, ma ha un posto a sè, anteriore a quello, e non dipende dal destino di esso.

In questa prova, il Teichmüller nota, si vuol provare soltanto l'identità dell'anima col fattore ideale del mondo; e non si parla punto nè poco dell'individuale sussistenza (*Selbständigkeit*) dell'anima, poichè Platone, altrimenti, avrebbe dovuto ricercare come l'ideale sia molteplice.

Mi contenterò d'indicare solo il titolo delle altre prove, secondo il Teichmüller; poichè quello basta a farne intendere lo sviluppo.

In effetto, la seconda porta questo:

« Il principio ideale è conoscibile mediante la ragione »;

e risponde al secondo dei tre argomenti onde si compone la prova complessiva tratta dalle relazioni dell'anima col corpo, o vogliam dire quella che comunemente è detta la terza.

La terza del Teichmüller ha questa tesi:

« Il principio ideale è quello che sovraneggia nel mondo »;

e risponde al terzo degli argomenti di quella stessa prova terza.

La quarta del Teichmüller si raccoglie in questa formola:

« Il principio ideale ha come suo contenuto, il mondo ideale »;

e risponde al primo degli argomenti di quella stessa prova terza.

« Tutte queste prove, egli conclude, con due altre tratte dal Fedro e dalla Repubblica, mirano alla stessa meta; indicare nell'anima individua il fondamento ideale del mondo. L'anima è il divino ed il vero, il limitato e il sovraneggiante, e il fondamento d'ogni moto e l'essere che per sè stante precede il divenire, e quindi è naturalmente anche immortale ed eterno. Ora, poichè questo s'addice ad ogni anima, s'intende per sè, che, se non si trattasse dell'essenza dell'anima nella sua universalità, bensì per avventura d'una immortalità individua, si sarebbe dovuto ricercare prima e innanzi tutto, se questo divino, anche prescindendo dalla terrena apparenza dell'uomo, si spezzi in una pluralità di sostanze individue. Se non che, appunto di questo non si fa motto ».

Altre prove son tratte dall'eternità di ciò che diviene, cioè dal secondo fattore donde l'anima risulta; « poichè, quantunque questo, non conoscibile, come le idee, mediante la ragione, non può essere presentato come un'unità per sè stante e sussistente, pure al divenire del mondo è altrettanto necessario che le idee ed altrettanto eterno ».

La prima prova dai contrarii è appunto tratta

dal divenire, ed il principio n'è così formolato dal Teichmüller:

« Tutto ciò che diviene, nasce dal suo contrario ».

E dopo averla sviluppata in un sillogismo, osserva come sia abbastanza manifesto, che in essa non si tratta, nè si potrebbe, dell'immortalità individua, poichè all'acuto filosofo non potrebbe essere sfuggita la considerazione, che la conclusione cui la prova giunge, che i morti devano essere dovechessia, si risolve in un dilemma. In effetto o i morti, per esistenti che sieno in sempiterno, non sono mai il lor contrario, cioè vivi — e quando s'ammetta questo, il puro essere non sarebbe per noi di nessun valore — ovvero son vivi, ed allora la proposizione fondamentale, sulla quale si regge la prova, si troverebbe distrutta, poichè così i vivi si genererebbero dai vivi e non dal contrario ».

La seconda prova, che il Teichmüller dice tratta dall'eternità del divenire, risponde alla quinta comune; e la tesi n'è formulata da lui colle seguenti parole.

« Alcune cose non assumono mai il contrario dell'idea, mediante la quale sono determinate ».

La cui applicazione all'immortalità il Teichmüller deduce nel sillogismo che segue:

Maggiore. A nessuna cosa può convenire una determinazione, che essa non assume mai: es. la neve non può mai essere calda.

Minore. L'anima non assume la morte mai.

Conclusione. Quindi la morte non può mai

convenire all'anima, che è senza morte (ἀθάνατος); cioè immortale.

Ed aggiunge: « è chiaro che anche in questa prova non si tratta punto dell'anima individua; in fatti, le determinazioni che le si danno, non son tali da guarentire una sussistenza all'anima singola. Poichè chiaramente, anche dietro questa prova, può l'anima singola scomparire, come il singolo fuoco scompare, e come la neve si dilegua all'avvicinarsi del fuoco ».

Sicchè il risultato cui e Teichmüller giunge, è in una parola questo:

« Tutte le prove dell'immortalità dell'anima in Platone — ed egli ne novera dieci, sei del primo, quattro del secondo ordine — offrono soltanto in universale una dimostrazione (*Begründung*) dell'Idealismo, poichè vi è ricostituito il principio ideale nel mondo, che nasce e perisce e fluisce continuamente, principio, che non si può spiegare colla materia, ma forma il fondamento di ogni cognizione e di ogni bene.

20.°

M'è parso opportuno di andar raccogliendo le congetture dei critici tedeschi, — e so bene di non averli citati tutti (241) — nell'ordine in cui si sono formate e manifestate, senza inframmettervi quelle di scrittori di altre nazioni; perchè nei tedeschi la variazione di opinione dall'uno all'altra ha una sua legge e ragione: e vi si mostra attraverso tutti un pensiero che si muove, e s'ajuta

in comune a cercare o illuminare il vero. Che è un carattere proprio del lavoro scientifico in quella nazione: ed ha per effetto insieme e causa il parteciparvi vivace di molti ed un interesse molto diffuso. Non si vede niente di simile nè in Francia nè in Inghilterra, dove gli studii sul soggetto, che tratto quì, come su tanti altri, si mostrano scompagnati e solitarii; non sono un discorso tra tanti, ma meditazioni singolari e senza eco.

21.°

Il Cousin, nel suo proemio al Fedone, tradotto da lui e pubblicato nel 1846 (242), muove da quel luogo del dialogo (63. C.), nel quale Socrate dice di sentirsi bensì sicuro che dopo morte si sarebbe trovato in compagnia d'ottimi Dii, ma di potere soltanto sperare, che vi si trovi altresì in compagnia d'uomini virtuosi; e intende che Socrate voglia dire, potersi bensì dimostrare che ci sopravviva un principio spirituale, che, sciolto dall'organismo corporeo, si riunisca al principio eterno ed universale donde emana; ma non potersi certamente sapere se in questo principio persista la coscienza di ciascheduno di noi, e quale debba essere il suo destino. Donde il Fedone si divida in due parti, la parte della ragione e della certezza, e quella della fede e della speranza, severamente distinte l'una dall'altra. La prima abbraccia i tre quarti del dialogo e presenta una catena d'analisi e di ragio-

namenti da disgradarne rigore dell' argomentare moderno; l' altra molto breve, che è riempita da probabilità, da verisimiglianze e da simboli.

Il Cousin trova nel Fedone otto prove della sopravvivenza del principio, che è in noi distinto dal corpo; giacchè la tesi di tutta la discussione è per lui questa, e non già com' è pur chiaramente espresso da Platone, che questo principio sopravviva attivo ed intelligente. Di più egli unisce insieme e fa un tutto della parte anteriore in cui Socrate mostra nel filosofo il desiderio del morire, con quella che segue all'obbiezione di Simmia, che questo desiderio non possa parer ragionevole, se prima non si è sicuri che l' anima sia immortale. Vi son prove dirette di questa immortalità, al parer suo, così nell' una parte, come nell' altra, nè ne distingue punto il valore dimostrativo. E neppure lo sviluppo che dà a ciascuna mostra, che egli le senta molto strettamente collegate insieme; vi scovre un vincolo piuttosto rettorico, occasionale, che non logico, necessario. E l' esposizione di ciascuna è tutt' altro che esatta: il Cousin tratta il pensiero di Platone molto alla libera e v' aggiunge di suo. Ne darò a prova l' esposizione sua del primo argomento.

« L' uomo non riconosce in fondo della coscienza ed in ciò ch' egli ha di più intimo in sè, il dovere di affrancarsi dal giogo delle passioni e dell' egoismo, del corpo, in una parola? Se lo deve, bisogna che lo possa: e non lo può, se non in quanto possiede un principio che è in lui stesso distinto e libero dal corpo, quantunque accidentalmente in relazione con esso, un prin-

cipio che può fare uso della sua libertà essenziale per riconquistarla successivamente tutta intera. Così il dovere suppone la libertà e la libertà è l'anima. L'anima essenzialmente indipendente dal corpo, può dunque sopravvivergli e bastare a sè stessa ».

Dov'è mai questo in Platone? E anzi al fine dialettico Greco parrebbe questo un argomentare?

22.°

Non pare molto più felice il Fouillée nella sua opera sulla *filosofia di Platone*, pubblicata nel 1869 (243), che com'è, credo, il suo primo scritto, così è ancora il più debole. Nella sua esposizione delle prove del Fedone, egli ricorda il proemio del Cousin più del bisogno; e pecca degli stessi difetti di questo. È frutto più maturo dell'ingegno suo la notizia che nel 1875 mandò innanzi ad una traduzione francese del Fedone (244). In questa raccoglie in tre sole le prove del Fedone; e accostandosi al concetto dell'Hermann, che Platone vi si giovi di tutte le dottrine anteriori, compiendole colla dottrina sua delle idee, chiama la prima « prova Socratica e Platonica dell'immortalità, tratta dalla natura della virtù, che libera l'anima dal corpo »; la seconda « prova pitagorica e platonica dalla palingenesi e metamorfosi dei contrarii »; la terza « prova platonica dall'essenza stessa della vita ». Ora neanche in questo modo il pensiero di Platone è riprodotto fedelmente.

23.°

L'Hunziger, di Aarau in Svizzera, fu richiesto dal Didot nel 1873 di scrivere i Proemii ai dialoghi per l'edizione del Platone, che gli aveva curato il Dübner; come il Tiedemann gli aveva scritti per la Bipontina. Ha fatto opera egregia (245). Nel suo parere, quella prima parte del dialogo, che ho designato più volte, non contiene prove dell'immortalità dell'anima. Queste si contengono tutte nella seconda, la quale va dall'interrogazione di Cebete (70. a.) alla fine della risposta di Socrate (87. B.). In questa trova le tre prove solite dai contrarii, dalla reminiscenza, dall'affinità dall'anima coll'idee. Al qual punto, dopo risoluta l'obbiezione di Simmia, quella di Cebete gli è causa, per la generalità sua, che innanzi d'intraprendere a risolverla, ragioni del metodo con cui si debba filosofare: e in ciò è per l'Hunziger la terza parte del dialogo. Infine nella quarta parte, s'applica un tal metodo alla quistione della quale si tratta, traendone la soluzione dall'identità dell'anima colla vita.

24.°

Non ha ragione di fermarci il breve proemio che è premesso ad un'altra traduzione francese del Fedone (246); e del quale l'autore non so bene chi sia; e si può, senz'altro indugio, passare

in Inghilterra, dove si avrà ancora occasione di breve dimora. Il Geddes vuole il primo posto: poichè il suo lavoro sul Fedone, pubblicato nel 1863, come è il primo, speciale a questo dialogo, che vedesse la luce in Inghilterra (247), così resta anche il migliore. Ora egli, nella breve introduzione che manda innanzi al suo ricco commento, riconosce cinque argomenti nel Fedone, interrotti da tre lezioni morali sulla vita avvenire e sull' influenza che l' aspettazione di questa ha nella condotta della vita presente. Una di queste lezioni precede tutta l' argomentazione. Il cui primo anello chiama l' argomento *ciclico*, ponendone il pernio nel concetto della vita, che non possa finire nella morte: il secondo, *platonico*, reputando platonica la dottrina della reminiscenza; il terzo *metafisico*, facendolo consistere nella colleganza dell' anima colle idee; il quarto *psicologico*, poichè prova che l' anima è più che un' armonia; il quinto, *ideale*, poichè consiste nell' inseparabilità dell' idea della vita da quella dell' anima. La seconda lezione morale segue il terzo argomento; l' ultima il quinto, e chiude il dialogo. Si vede che nell' esposizione del Geddes gli argomenti restano slegati e scompagnati l' uno dall' altro: anzi non si vede dall' uno all' altro nessuna connessione.

25.°

Giorgio Grote, nella sua opera su Platone pubblicata nel 1865 (248), non regge la dottrina Platonica dell' immortalità se non sopra questi

quattro supposti: che esistano eterne, per se stanti, immutabili idee o forme; che tra queste e l'anima corra un'affinità di natura ed un'inerente correlazione; che l'anima conosce coteste idee, la qual cognizione deve essere stata acquistata in un anteriore esistenza; che l'anima partecipa essenzialmente all'idea della vita, sicchè non può essere concepita come senza vita o morta. Il Grote insiste molto sull'uso che Platone fa nella sua argomentazione di due di questi supposti, l'esistenza dell'idee e la preesistenza dell'anima, parendogli che insieme con questi caschi per terra la dottrina che vi si fonda sopra. Del rimanente, sul punto preciso che qui si tratta, egli non si ferma punto; e il suo saggio sul Fedone abbonda di osservazioni, concernenti piuttosto la sostanza o la fortuna della dottrina che vi si espone, anzichè la serie degli argomenti coi quali vi si dimostra.

26.°

R. Wagner, nel suo commento al Fedone, pubblicato nel 1870 (249), ritiene i cinque argomenti; e, non dipartendosi negli altri dalla formula abituale, riassume così il quarto, del quale più particolarmente si quistiona: — L'anima vi si dimostra essere un principio e non un'armonia.

27.°

B. Jowett, nel proemio del Fedone alla traduzione pubblicatane da lui con quella di tutti gli

altri scritti di Platone (250) nel 1871, si contenta di dare un'analisi del dialogo, senza entrare in nessuna delle discussioni, che si possòn fare intorno al numero ed alla relazione rispettiva delle prove che vi si danno, o al proprio soggetto di esso ed al modo di svilupparlo. E infine, da A. Day, che così del Fedone come degli altri dialoghi, ha scritto nel 1870 analisi molto sommarie (251), non si trae nessuna luce nè sul punto che qui s'è trattato, nè sopra alcun altro.

28.°

Potevo questa litania recitarla più breve; ma parte è in realtà riuscita più lunga che non avevo immaginato; parte, m'è parso bene mostrare al mio paese, di quanto studio sono stati oggetto presso gli stranieri scrittori, che in Italia non hanno quasi più richiamato sopra di sè l'attenzione pubblica. A taluno potrà parere, che vi si sia speso più tempo del dovere e non proporzionato all'importanza della materia; ma chi dice così, erra. Prima, non v'è cosa, che illumini la nostra natura razionale più del vederle muovere i primi passi in una ricerca di così profondo interesse; poi, non v'ha ricerca di più grande influenza sulla nostra condotta morale. E d'altra parte, il valore principale dello studio dell'arte, della letteratura, della filosofia antica è nel lavoro stesso a cui eccita e forza i nostri spiriti. La difficoltà di penetrarle, d'intenderle, di spiegare a

noi il sentimento di ammirazione che suscitano nei nostri animi o la convinzione che vi producono, è, in un rispetto, uno dei maggiori lor meriti; poichè esse hanno evocato nei secoli scorsi ed evocano tuttora ad una grande e varia attività industriosa gl'ingegni, e, mentre li trattengono in problemi che paion minuti e dei quali non si trovano soluzioni che sodisfacciano tutti, gli abituano, d'altra parte, li temperano ad altri studii, non più degni nè più utili in sè, ma d'un vantaggio talora più pratico, più visibile, più immediato, ovvero d'una maggior dignità in ciò che non mirano soprattutto ad interpretare i pensieri degli altri, ma a produrne di proprii e nuovi.

VII

CRITICA DELLE OPINIONI ESPOSTE E L'OPINIONE MIA.

Per la prima cosa, bisogna levare di mezzo l'opinione, che ho esposta per l'ultima tra le tedesche; poichè questa, se lascia ancora aperta la quistione circa il numero ed il valore delle prove del Fedone, muta affatto l'interpretazione fondamentale di tutto il dialogo. In effetto, il Teichmüller non si contenta di sostenere che Platone non vi sia riuscito a dimostrare la immortalità personale dell'anima, ma vuole altresì, che non intendesse farlo; sicchè altrove (252) lo contrappone insieme con Aristotele a Socrate, a cui solo

attribuisce così d'aver creduto alla durata della persona oltre la tomba, come d'aver suggellata la sua credenza colla serenità della morte. Ora, se noi sappiamo da altri scrittori che Socrate morisse con tranquillo e sicuro animo, sappiamo da solo Platone, ch'egli credesse immortale l'anima sua. Sicchè, se l'opinione del Teichmüller fosse vera, si darebbe il più strano caso che la storia letteraria presenti. Platone che non credeva, lui, all'immortalità della persona, a provare che l'anima sopravviva sì, ma non la persona, avrebbe scelto appunto Socrate che credeva all'incontrario che anche la persona perdurasse; e l'avrebbe figurato discorrendo di ciò appunto nell'ora, in cui Socrate dava, a' contemporanei e a posteri, la più meravigliosa testimonianza di quanto profonda e tenace fosse la sua convinzione!

Questa ragione basterebbe a provare che, o si voglia credere molto convincenti le argomentazioni del Fedone o il contrario, e comunque si debba intenderle, è certo, che l'intento cui mirano, risulta già chiaro dal mezzo usato ad esporle, dal concetto drammatico nel quale s'intrecciano. Ma v'ha un'altra ragione oltre questa; e com'è tratta di mezzo alle argomentazioni stesse, può riuscire più convincente per quelli, che non ammettono che si debba o possa cercare fuori della rete dei raziocinii d'un sistema la chiave per penetrarvi. A costoro, in effetto — e il Teichmüller pare del numero — sembra uno scandalo il supporre, che anche a' filosofi succeda talora di credere d'esser riusciti a provare quello che de-

sideravano, anzichè quello che hanno davvero provato!

Quest'altra ragione è il continuo riverbero, che gitta nell'argomentazione teoretica del Fedone il valore pratico della conclusione cui quella vuol giungere. S'è già mostrato nell'analisi del dialogo (253), ed è inutile ritonarci qui. Ora, è chiaro alla prima, che se il motivo principale della credenza che l'anima sia immortale, è di dar campo nell'altra vita a quella giusta retribuzione che manca in questa, l'immortalità, di cui s'intende parlare, è quella della persona umana, e non già d'un principio universale di vita, che s'individui in essa soltanto mentre veste forma corporea, e si disperda da capo nel tutto collo sciogliersi di questa. Può essere, che siffatta credenza si serva d'un espressione mitica, non già quando determina il suo perchè, ma quando divina il modo della sua effettuazione avvenire. Così fa Platone qui ed altrove. Se non che, quest'espressione mitica cammina, rispetto ad essa, parallela colla dimostrazione filosofica. L'una e l'altra sono due gruccie, colle quali la credenza procura d'acquistare certezza, e diventare fiduciosa di sè.

L'Hegel (254) aveva prima del Teichmüller opinato; — o piuttosto, poichè l'opinare è parola che a nessun filosofo s'addice meno che a lui —, aveva affermato che Platone « mantiene affatto nell'universale l'essenza dell'anima, e pone la sua verità ed essere non in una singolarità sensibile »; sicchè, « l'immortalità dell'anima non può essere intesa presso di lui nel senso della

rappresentazione come una singola cosa ». Vuol dire, che Platone non ha la mira all'anima come a una realità singola, oggetto di percezione interna, ma all'anima come concetto, cioè come universale. La persistenza dell'anima singolare è chiamata dall'Hegel una rozzezza. Se talora pare che si parli di questa, se l'anima nel Fedone appare talora piuttosto la singola anima sentita che non l'universale concepita, si deve al modo tenuto da Platone per condurre la sua argomentazione. Poichè è vero, « che niente s'addice più del porre in bocca a chi è in procinto di lasciare la vita, la persuasione dell'immortalità, e vivificare questa persuasione con siffatta scena, come viceversa un tal morire con quella »; ma d'altra parte « bisogna osservare, che ciò che propriamente s'addice a chi muore, è d'occuparsi di sè anzichè dell'universale, della certezza di sè stesso, come d'un qualcheduno, anzichè della verità ». Il che vuol dire che nel Fedone, a detta d'Hegel, l'intento artistico turba l'intento speculativo, ed abbuia infine questo, anzichè dargli luce.

A me pare già un supposto cattivo d'ermeneutica di qualunque specie questo, che ciascuno scritto d'un autore, qualunque sia l'evidenza del suo contenuto, debba essere inteso così come vuole il concetto che ciascuno si formi del sistema speculativo dell'autore stesso. Non è conforme al vero, che ogni filosofo sia riuscito a contenere in un sistema, perfettamente coordinato, tutto il complesso dei problemi e delle soluzioni, a cui ha posto via via la sua mente: può essere anzi,

che non vi sia riuscito anche nessuno. A ogni modo, per intenderne il sistema, bisogna appunto ricercare com'egli abbia posto ciascuno di questi problemi o trovato ciascuna delle soluzioni; e il tutto erigerlo poi, scoprendo quanta e quale armonia saputa e potuta creare tra questi problemi e soluzioni e nell'intelligenza loro complessiva. E se in alcuna parte non s'è apposto e v'ha dissenso, anzichè accordo, nelle sue vie, dirlo: ma non forzarle tutte su una traccia, se le traccie appaiano in realità parecchie. Soprattutto Platone vuol essere studiato con questa libertà, poich'egli l'usa; e non coartarlo in una forma rigida, di che non si può pensare niente di più contrario al genio di lui. E se noi l'interroghiamo a mano a mano ed aspettiamo le sue risposte, senza pregiudizio; se noi ci accostiamo a lui spogli di preconcetti, io credo che verremo infine a capo d'intendere il complesso del suo pensiero speculativo assai meglio che se procedessimo altrimenti. Per abbracciare tutta la mente di Platone, seguiamolo fedelmente in ciascuna delle singole manifestazioni sue; notiamo con diligenza dove variano, dove concordano: così, solo, da ultimo, potrà emanare da esse una schietta e vera luce. Così io mi propongo di studiare qui il Fedone, ed in processo di tempo gli altri dialoghi.

Entrando con questo intendimento nella prima delle quistioni, che ho distinto a principio dell'antecedente capitolo, guardiamo in che relazione stia la parte del dialogo, nella quale si spiega come succeda che il filosofo desideri di morire

e perchè, con quella, molto più lunga che segue, intesa per varii argomenti a provare che l'anima umana sopravviva fornita di potenza e d'intelligenza.

Ora quali sono le sentenze, che Socrate enuncia in questa prima parte? Due sole: l'una che l'uomo non s'appartiene a sè medesimo, nè, quindi, può darsi morte da sè; l'altra, che, pure, l'anima in lui ha un'operazione sua, nella quale non solo non dipende dal corpo, ma è impedita da questo, sicchè allora può compierla a perfezione, quando, per morte, resti sola.

Qui, dunque, è per prima cosa affermato il valore morale di ciascun uomo, come elemento di un ordine universale, poichè il divieto d'uccidersi viene a tutti da una ragione superiore e comune, e per questa solo non può l'uomo singolo torsi colle sue mani di quaggiù. E poi, è mostrato che l'anima della quale si tratterà, si può considerare in sè sola, come sarà pur fatto: poichè v'ha tutto un complesso d'atti suoi in cui appare, che la sua unione col corpo è accidentale e non la tocca nella sua essenza. La potenza di questi atti è in ogni umana natura: ma l'attualità se ne vede solo nella natura colta, e si vede tanto più, quanto più la cultura n'è alta; più, cioè, la mente è volta alla ricerca del vero e alla pratica conseguente del bene: il che vuol dire la mente del filosofo, di chi è preso d'amore per il sapere e se ne strugge e n'acquista il più che può. E Socrate prova ciò, chiarendo in che relazione stia l'anima del filosofo col corpo sì nella stima che fa di esso e

dei piaceri che procura, sì nell'acquisto della cognizione, sì nell'esercizio della virtù.

Tutte queste considerazioni sono introdotte e chiuse mediante il concetto, che l'uomo debba avere molta speranza, non solo che la sua anima sopravviva, ma altresì che i buoni — e chiama buoni quelli che hanno atteso a filosofare teoricamente e praticamente, cioè a usare l'anima pura di per sè nel pensare e nell'operare — debbano morti trovarsi in migliore condizione che non i cattivi (255).

Ora, questa doppia speranza è il soggetto di tutto il dialogo; è l'unità sua. E si badi, che si potrebbe più propriamente dire la seconda speranza; poichè questa include la prima.

Si vede, dunque, in che relazione stia la prima parte del dialogo con tutto il rimanente. Vi si palesano le due condizioni che rendono possibile l'argomentare che segue; e sono; 1.° il valore morale dell'uomo; 2.° l'*aseità* dell'anima, se m'è lecito usare e forse coniare una parola così espressiva. È evidente, in effetto, che le prove dell'immortalità dell'anima sono impossibili tutte, se quest'anima non può essere da sè sola. Ora, che essa possa e debba essere, è provato dalla qualità delle sue operazioni in quelle nature umane, nelle quali, per essere giunte ad un estremo grado di purezza, queste operazioni sono più chiaramente discernibili.

La speranza che l'anima sopravviva e che la sorte dei buoni non sia la stessa di quella dei cattivi, è un naturale effetto dell'*aseità* sua e del modo in cui questa si manifesta; poichè s'è visto

che non si manifesta del pari in tutti. Ma questa speranza è una prova essa stessa della sopravvivenza dell'anima? Platone stesso dice di no, poichè fa che Cebete chieda questa prova, dopochè pure quella speranza è stata più volte enunciata nelle sue ragioni. Quella speranza, adunque, non è una prova, ma una conclusione, e dimanda una prova ulteriore essa stessa.

Pare che il ragionamento contenga una petizion di principio, poichè la definizione della morte, come separazione dell'anima dal corpo, suppone essa stessa quell'*aseità* dell'anima, che si tratta di dimostrare. Se non che questa definizione è data come la comune e volgare e consentita generalmente; sicchè Socrate può enunciarla senza tema di contradizione e senza in fatti trovarne. Il ragionamento che segue, nel quale l'*aseità* dell'anima è provata dagli atti suoi, ci mostra vera quella definizione stessa; per cui effetto la morte appare come una perfezione, una consumazione al di là della vita terrena d'una vita principiata in questa.

Non si può, quindi, dire che nella prima parte si contenga nessuna prova, nè soggettiva nè oggettiva, dell'immortalità dell'anima; se ne contiene l'augurio, e questo è tratto dalla contemplazione dell'attività propria e distinta dell'anima stessa che è il presupposto d'ogni ulteriore argomentazione.

La quale, poi, si divide visibilmente in due sezioni; l'una anteriore alle obbiezioni di Simmia e Cebete; l'altra posteriore a queste: e ciascuna delle due si ridivide in due parti.

La prima delle parti della prima sezione contiene i due argomenti, chiamati con molta proprietà, l'uno dai *contrarii*, l'altro dalla *reminiscenza*.

Quale è il valore del primo; e perchè è il primo?

È questo, che l'anima la quale nella precedente conversazione è stata dimostrata capace di funzioni tutte sue, è in questo primo argomento provata estranea e superiore a' due stati *contrarii* tra' quali alterna nel mondo fenomenale e sensibile. I due stati di vita e di morte, cioè d'unione col corpo e separazione da questo, nascono l'uno dall'altro; come ogni stato, del rimanente, nasce da quello che lo precede, e lo produce da capo. Ora, benchè l'anima viva, muoia e riviva per rimorire e via di seguito così, è necessario ch'essa non si consumi in questa vicenda fenomenale; ed esista attraverso questi diversi stati sempre, perchè sieno possibili.

Se non che questo primo argomento s'attaglia, secondo Platone stesso osserva (256), ad ogni anima, non a sola l'anima umana. Oltrechè prova solo una parte della tesi posta da Simmia, che l'anima duri attiva (257), non l'altra che l'anima duri intelligente (258). Occorre, quindi, mostrare ora che l'anima umana, la quale appare intelligente nella vita corporea, sia e resti tale nella vita oltremondiale. Che è quello che prova il secondo argomento.

E lo prova, additando che gli universali, non essendo un prodotto soggettivo dell'astrazione, ma sorgendone nella mente il concetto nel-

l'atto che le cose sensibili son percepite, bisogna che siano stati intuiti prima che queste percezioni abbiano avuto luogo, e sieno soltanto ricordati quando queste hanno luogo. E gli universali sono non solo IDEE, ma IDEALI rispetto alle cose sensibili, poichè noi non solo pensiamo *uguali*, per mo' d'esempio, alcune cose, ma giudichiamo di quanto l'eguaglianza loro disti da una *uguaglianza* assoluta; sicchè il concetto dell'uguale, che intuito innanzi delle percezioni de'sensi, ci sorge nella mente nell'atto del percepire, è *idea* e *ideale* insieme. Ora, questo concetto che i sensi non ci possono dare, e pure ogni lor percezione suppone, dev'essere stato intuito innanzi che noi gli avessimo; in una vita, cioè, anteriore a questa dall'anima stessa di per sè, separata dal corpo. Sicchè, come la considerazione della disposizione di spirito del filosofo ci ha fatto riconoscere un'attività propria dell'anima in questa vita, così ora l'osservazione della percezione sensibile ci fa riconoscere un'attività propria dell'anima in una vita anteriore alla presente. E l'attività, nei due casi, è intellettuale di sua natura. D'altronde, l'osservazione stessa mostra che l'anima della quale si dimandava, se esistesse dopo la vita presente, dovesse esistere di certo prima; e quindi conferma ch'essa non è tocca nell'essenza sua dall'apparire in unione col corpo; poichè l'essenza sua sussisteva anche prima di questa. E che persista dopo, è stato provato già dal primo argomento: di sorte che dai due argomenti uniti insieme si ritrae che l'anima, e prima e dopo la vita presente, è d'una sostanza attiva ed intelligente.

E si determina per giunta che cosa immortalità voglia dire nel senso Platonico; cioè non già solo, come l'intendiamo noi, persistenza dell'anima dopo morte, ma esistenza sua perenne e prima d'entrare nella vita ed uscita da questa, cioè l'eternità sua. La vita e la morte sono fenomeni passeggieri; l'anima è realità eterna.

Questi due argomenti, che formano la prima parte della prima sezione, sono, quindi, strettamente legati (259) insieme; e Platone non manca d'avvertirlo; ma non si possono dire, come il Bonitz assume, uno solo. La fonte del primo è la fenomenalità dei due stati tra i quali l'anima alterna; la fonte del secondo sono le idee in quanto oggetto puro d'un intuito primigenio. Però nè l'uno nè l'altro sono dedotti dalla sostanza dell'anima ricercata in sè; poichè l'eternità sua non è dimostrata dalla natura sua, bensì da atti suoi, estrinseci ed accidentali nel primo argomento, intrinseci ed essenziali nel secondo.

Nella seconda parte di questa stessa prima sezione Platone passa a considerare l'anima nei suoi raffronti col corpo per giudicare, se vi sia verisimiglianza più grande che muoia il corpo, o piuttosto che muoia l'anima. L'oggetto di questi raffronti è di mostrare che l'anima ha della natura del divino, e il corpo di quella dell'umano; e trarne una prima divinazione rispetto alla sorte che spetti all'anima in un mondo di là, secondo ha, più o meno in questa vita, integrato il divino in sè e mortificato l'umano. Che l'anima abbia della natura del divino, è argomentato 1.° dall'oggetto ideale della sua co-

gnizione; 2.° dall'immortalità e semplicità ed invisibilità che da quello si partecipa ad essa stessa o hanno in comune; 3.° dalla dignità che gli appartiene, di comandare, mentre il corpo obbedisce. I principali di questi argomenti si fondano sulla natura dell' *idee*, ma non tutti, non, per esempio, l'ultimo. Sono tratti dall'osservazione immediata delle relazioni del corpo coll'anima e dall'analisi della cognizione. Come per contrapposto alle qualità dell'anima di per sè sono descritte quelle che essa contrae dall'unione col corpo, e che più si collega con questo, più scambia colle sue proprie, ne vien naturale l'occasione di mostrare che la filosofia è la disciplina mediante la quale l'anima è attirata ed abituata ad usare le sue, purgandosi e sciogliendosi da ogni contatto corporeo. E con questo è mostrato l'effetto, che ne proviene all'anima nel mondo di là, secondo questa sua purificazione è o non è raggiunta per intero.

Gli argomenti di questa prima sezione restano in tutto fuori della natura dell'anima, considerata in sè. La seconda sezione, invece, procede agli argomenti tratti dalla natura sua.

E lo fa in due modi, prima negativamente, poi positivamente: giacchè prima mostra falso che l'anima sia un' armonia; ch' era forse la principal definizione che se n'era data sinallora e ammessa la quale l'anima non ha più natura di sostanza; e poi, mostra come l'anima sia sostanza e che l'eternità sua si radichi nella sua sostanza stessa, cioè che intanto sia sostanza in quanto è eterna e in tanto sia eterna in quanto è sostanza.

Gli argomenti coi quali confuta la definizione che l'anima sia un'armonia, si fondano ancor essi, eccetto il primo, sull'osservazione. L'anima non può essere armonia perchè la dottrina della reminiscenza ha provato, ch'essa esista prima del corpo, dei cui elementi, secondo cotesta definizione, dovrebb'essere il resultato: perchè l'anima è una quantità variabile nel grado; perchè l'anima non obbedisce agli elementi della cui composizione proporzionata dovrebbe essere l'effetto, ma comanda loro. Di questi tre argomenti, l'ultimo si poggia in un fatto già avvertito nel terzo degli argomenti della prima sezione dell'argomentazione: il secondo è tratto dall'osservazione di quello che siano l'anima e l'armonia, considerate come quantità; il primo solo si giova dell'esistenza dell'idee in un loro speciale aspetto, come oggetti cioè, di cognizione in una vita anteriore alla corporea.

Tolta di mezzo l'opinione che l'anima sia un'armonia, che vuol dire non sia una sostanza, Platone entra a dimostrare com'essa appunto sia sostanza e in che modo, giacchè dice non v'essere altro modo di provare che essa nel trasmigrare attraverso più corpi non si consumi; stantechè quest'obbiezione non s'escluda, se non accertando che l'anima, per la sua sostanza stessa, sia immortale ed indestruttibile (260).

E questo è dimostrato nell'ultimo argomento, dove l'anima è detta essere quella sostanza che è, per la partecipazione dell'idea della vita; e per ciò stesso escluda la morte da sè, che è il contrario di quella. In fatti, nessun contrario può

coesistere col suo contrario, se anche, come s'è visto nel primo argomento, i contrarii possono esistere l' uno dopo l' altro in una sostanza diversa dall' uno e dall' altro; che non sarebbe il caso attuale, in cui la sostanza è costituita da uno dei contrarii, e rigetta l'altro. Però, la vita e la morte non sono, considerati come sostanze, due contrarii della natura di quelli, dei quali l'uno può scomparire e surrogarglisi l' altro; per es. il caldo scomparire e surrogarglisi il freddo. Invece, ciò da cui è esclusa la morte, non può annientarsi; poichè solo per la morte potrebbe, e questa, esso non l'ammette. Sicchè l'anima non solo è immortale, ma indestruttibile.

Il costrutto e il processo, dunque, degli argomenti del Fedone è questo:

l'anima, che (261) è estranea e superiore all' alternativa fenomenica dell' unione col corpo e separazione da esso, ed (262) intanto conosce e giudica gli oggetti sensibili, in quanto ha intuito le idee in una vita anteriore, dura, dopo la vita presente, attiva e intelligente, e ciò, mentre si conferma (263) dalla comparazione delle qualità sue con quelle del corpo, si prova col confutare da prima, che essa sia armonia, cioè non sia sostanza; e col dimostrare di poi, ch' essa sia (264) sostanza, per la natura sua stessa, indestruttibile.

Accertato, a dirla altrimenti, che l' anima ha un' attività sua propria, si prova; 1.° che l' alternativa fenomenica della vita e della morte non la tocca nell' essenza sua: 2.° che l' intellettualità le è essenziale: 3.° che è di natura divina, il che il corpo non è: 4.° che è sostanza: 5.° che

è sostanza indestruttibile. La dimostrazione, a ciascun suo passo raccoglie che l'anima è eterna.

La dottrina delle idee non è il fondamento di ciascuna di queste dimostrazioni, ma sopra essa si fondano quattro principali conclusioni: la prima che l'anima sia esistita in una vita anteriore; la seconda, che l'anima sia una sostanza intellettuale; la terza che essa sia semplice, incommutabile, divina, poichè tale è l'oggetto della sua cognizione pura; la quarta ch'essa sia una sostanza indestruttibile. E l'idea, negli argomenti onde sono queste le conclusioni, appare sotto due aspetti: come l'oggetto conoscibile e come l'essenza del reale.

Gli scoliasti Greci solevano ridurre in sillogismi gli argomenti dei dialoghi Platonici. Ecco, quindi, come un per uno vorrebbero formulati quelli del Fedone, se si desse loro questa forma logica rigorosa. La facilità con cui questa riduzione può esser fatta, mostra quanto la logica era già nota e praticata nei suoi metodi, soprattutto da Platone, anche prima che Aristotele l'elevasse a scienza e ne determinasse in astratto le norme.

La TESI è, come s'è detto più volte, questa: — « *Non ha bisogno di piccolo conforto* (παραμυθία) *e prova* (πίστις) *l'affermazione che l'anima dell'uomo morto sia e possieda potenza ed intelligenza* » —; e l'argomentazione si snoda e formola così:

PRIMA SEZIONE DEL DIALOGO

PRIMA PARTE

PRIMO ARGOMENTO

XV. 70 C. — XVIII. 72 E

La tesi è sciolta nelle sue parti; e si comincia dal provare la prima, che *l' anima è.*

Serve d' introduzione e di conferma alla prova l' antica tradizione, che i morti tornino a vita. (XV. 70. C.)

PROVE

A

Ciascun contrario si genera dal contrario;

Il vivo è contrario al morto;

Dunque il morto si genera dal vivo. (XV. 70. E — XVI. 71 C.)

B

Dalla generazione dell' un contrario nell' altro v' è un trapasso;

Il trapasso dalla vita alla morte è il morire; dalla morte alla vita è il rivivere;

Dunque, il morto, per trapassare nel suo contrario, rivive. (XVI. 71 C. — 72 A.)

C

Ciò che rivive dev' essere;
L'anima rivive;
Dunque l'anima è. (72. A.)

*

Questa prima argomentazione suppone dimostrato:

1. che anima e vita sia tutt'uno;
2. che il principio — « I contrarii si generano dai contrarii » — sia vero.

La dimostrazione del primo presupposto è rinviata ad un ulteriore sviluppo del soggetto: la dimostrazione del secondo è accennata quì stesso (XVII. 72 B — E.); ed è questa:

Se la generazione dell' un contrario nell'altro non fosse reciproca, uno dei contrarii — quello a cui non si desse il ritorno dall' altro — cesserebbe d' essere.

II

SECONDO ARGOMENTO.

XVIII. 72 D. — XXIII. 82 D.

Si prova la seconda parte della tesi, che l'anima sia fornita d'intelligenza nella sua esistenza separata del corpo.

PROVE

A

Chi impara nella vita presente, ricorda quello che ha saputo prima;
Dunque, chi impara nella vita presente, ha saputo prima, che entrasse in questa.

B

Chi ha imparato prima della vita presente, bisogna che esistesse prima;
L'anima, dunque, ha esistito prima di essa.

C

Quello, che ha esistito prima della vita presente, è qualcosa d'immortale;
L'anima, dunque, è qualcosa d' immortale. (xviii. 72 E).

*

In queste prove, che son poste da prima, molto succinte, in bocca di Cebete, i presupposti son molti:

1. Che l'imparare sia ricordare;
2. Che quello che noi ricordiamo, si sia imparato in una vita anteriore a questa;
3. Che in noi l'anima sia quello che impara;
4. Che quello che ha esistito prima della vita presente, sia immortale.

Il terzo non è dimostrato qui; se ne raccoglie la verità da tutto il dialogo, senza dire, ch'essa è l'oggetto della parte del dialogo anteriore alla propria dimostrazione dell'immortalità; il primo, il secondo e il quarto sì. La dimostrazione del primo ha occasione dalla dichiarazione di Simmia, ch'egli non se la ricordi; e quella del secondo s'intreccia colla dimostrazione del primo.

I.

PROVA CHE L'IMPARARE SIA RICORDARE.

XVIII. 72 E. — XIX. 75 A.

Ricordo è cognizione che si risveglia nella mente d'uno per occasione della percezione di cose o simili o dissimili a quelle che ricorda.

Per occasione delle percezioni di oggetti o relazioni sensibili, ci si risveglia nell'animo la cognizione delle idee assolute di quelli oggetti e relazioni.

Questa cognizione, dunque, è ricordo.

*

In questa prova, è un presupposto la seconda premessa; ed è provato a sua volta così:

Le relazioni tra le cose variano; mentre il concetto della relazione non varia.

Quello che varia, non può essere il medesimo di quello che non varia.

Le relazioni, quindi, non possono essere tutt'uno col concetto della relazione.

B

Il concetto della relazione si desta nella nostra mente alla presenza delle relazioni sensibili, che più o meno imperfettamente vi si conformano.

Noi non lo conosciamo per esse, perchè è diverso da esse.

Bisogna, dunque, che ce lo ricordiamo ad occasione di esse, poichè non lo conosciamo per esse; in fatti il ricordare è il ridestarsi nella mente d'una cognizione per occasione di una percezione di cosa simile o dissimile a quella che si ricorda. (XIX. 74 B.).

2.°

PROVA, CHE SE RICORDARE È AVERE IMPARATO PRIMA, BISOGNA AVERE IMPARATO IN UNA VITA ANTERIORE.

L'occasione, per la quale ci si ridesta nella mente il concetto delle relazioni, è la sensazione o percezione delle cose sensibili.

Noi sentiamo o percepiamo appena nati.

Quello, adunque, di cui ci ricordiamo per occasione di atti che compiamo appena nati, bisogna averlo imparato prima di nascere, se ciascuno si ricorda quello che ha imparato prima, e in questo caso, il prima può volere soltanto dire innanzi al principio della vita. (XX. 75).

Qui confuta due obbiezioni, che possono esser fatte a questa conclusione:

1. La prima, che si nasca con una cognizione attuale di questi concetti assoluti; il che non può essere, perchè questa cognizione sarebbe chiara, e ciascuno potrebbe rendersene conto; il che non è.
2. La seconda, che la cognizione s'acquisti nell'atto stesso della nascita; il che non può essere; poichè questo è il momento nel quale si perde, sicchè occorre la sensazione o percezione per acquistarla. (xxi).

Dalla preesistenza dell'anima alla vita presente, necessaria a spiegare la sua cognizione dei concetti assoluti, s'inferisce la preesistenza di questi; la necessità dell'una è inclusa nella necessità dell'altra. (xxii).

Così rimane provato, che l'anima preesista alla vita presente e in questa sua esistenza anteriore sia intelligente; giacchè s'è visto, che la scienza sua nella vita attuale consiste in una ricordanza di quella appresa allora. E congiungendo questa argomentazione colla precedente, se ne trae ch'essa deve esistere anche dopo la vita presente, nella stessa condizione intellettiva; poichè deve rivivere, e nel fornire l'ulteriore vita, compiere lo stesso ufficio; cioè ricordare e suggerire i concetti assoluti alla vista delle relazioni e degli oggetti sensibili. (xxiii. 77 b — d).

SECONDA PARTE

III

TERZO ARGOMENTO

XXV. 78 B — XXIX. 80 D.

La morte dell'anima non può essere una dissoluzione, una dispersione di essa, com'è il modo usuale di rappresentarsela.

Che l'anima non si possa dissolvere, si deduce dal non essere essa composta; e che composta non sia, si prova nel seguente modo.

Distinto

1. l'identico e perenne dal vario e mutabile (XXV. 78, B).
2. l'invisibile dal visibile (XXV, 78, E — XXVI, 78 E.).

si mostra, che l'anima si rassomiglia all'identico e perenne; ha natura invisibile; e comanda.

a) Si prova che l'anima rassomigli all'identico, e perenne da ciò, ch'essa è quella che lo intuisce, dove il vario e mutabile è percepito da'sensi (XXV. 78 D — 79 A; XXVII, 79 C — E).
b) Si prova, che l'anima ha natura d'invisibile, del fatto che non è vista (XXVI, 79, A — C).
c) Si prova che l'anima è quella che comanda nell'uomo, anche dal fatto (XXVIII, 79 E — 80 A).

Ora, ciò ch'è identico (XXV. 78 C); invisibile

(xxvi. 79 c); e poichè comanda, divino (xxviii. 80 a), è semplice o piuttosto tiene più della natura del semplice.

L'anima rassomiglia all'identico, all'invisibile, al divino.

Adunque, essa è semplice; non ammette dissoluzione ed è immortale.

Poichè quest'argomentazione poggia sulla intellettualità dell'anima, cioè sulla facoltà sua d'intuire i concetti assoluti, se n'inferisce che essa dopo la sua separazione dal corpo debba andare a dimorare in un luogo conforme alla natura contratta nella vita presente, sicchè sono determinate da questa le condizioni della sua esistenza avvenire (xxix, 80 B — xxxiv, 84 B).

SECONDA SEZIONE

xxxvi. 84 c. — lv. 106 d.

In questa seconda sezione le argomentazioni della prima sono confortate con nuove prove, e l'occasione di farlo viene da due obbiezioni, che son fatte a quelle; l'una, è, che i principali caratteri asseriti dell'anima trovino spiegazione in una definizione della natura sua, secondo la quale nè preesisterebbe, nè sopravviverebbe alla sua vita presente poichè non sarebbe sostanza; e l'altra è, che il provare che l'anima sia prima e dopo del corpo, non è già tutt'uno col provare ch'essa debba esistere in sempiterno.

Si confuta la prima obbiezione, dimostrando che la definizione che se ne propone, cioè che

l'anima sia un'armonia, non s'accorda coi caratteri dell'anima; si confuta la seconda col provare che la vita è dell'essenza dell'anima, e l'anima, quindi, non può soggiacere a morte essendo non solo sostanza, ma sostanza, per la sua natura, indestruttibile. Queste due ultime argomentazioni sono complementari la prima della terza; la seconda della prima della prima sezione. La seconda di questa prima parte serve di sussidio e d'istrumento ad ambedue le argomentazioni della seconda sezione.

PRIMA PARTE (NEGATIVA)

ARGOMENTO

(1.° della 2.ª sezione; 4.° dell' intero ragionamento).

XXXVI. 85 E - 86 D: XLI. 91 D: XLIII. 95. A.

L'obbiezione è formulata così:

Gli elementi dei quali si compone il corpo, quando siano in una giusta e proporzionata mescolanza tra di loro, hanno o generano un'armonia, e questa è l'anima; la quale, quindi, dispare, quando quegli elementi si sciolgano dall'unione in cui stanno, o si alterino nelle loro proporzioni.

Si risponde, che l'anima non può essere un'armonia:

a) Perchè se l'anima fosse un'armonia, non potrebbe preesistere al corpo, come s'era convenuto; e come si ammette tuttora da quelli

che la definiscono un' armonia. Quello, in effetto, che è il risultato della composizione di alcuni elementi, non può essere prima di questi elementi stessi (XLI. 92 C.).

b) Perchè, se l'anima fosse un'armonia, dovrebbe dipendere dagli elementi de' quali risulta e non comandar loro (XLII. 92 E — 93 A: XLIII. 94 B — 95 A.). Ora l'anima, soprattutto intelligente, comanda, non solo secondando gli stimoli del corpo, ma contrastandoli. (Si veda la prova C dell'argomentazione terza della 1.ª parte).

c) Perchè l'armonia ammette un più e un meno; e l'anima no (XLII. 93 B).

d) Perchè, poichè l'anima non ammette un più o un meno, se fosse armonia, non potrebbe ammetterlo neanche; nè quindi essere più o meno bene armonizzata. Ora, essendo la virtù un' armonia dell'anima e il vizio una disarmonia, l'anima che non potess' essere più o meno armonizzata, non potrebbe neanche essere più o meno virtuosa o viziosa (XLII. 93 C — 94 B).

SECONDA PARTE (POSITIVA)

ARGOMENTO

(*2.º della 2.ª sezione; 5.º dell'intero ragionamento*).

XLVIII. 99 D — LV. 106 D.

Il fine di questa seconda argomentazione è provare, che l'anima è sostanza indestruttibile

(ἀνώλεθρος) per l'essenza sua, già per questo solo che è esente da morte (ἀθάνατος) (LV. 106 D). Nella prima argomentazione della prima sezione s'era provato che l'anima poichè rivive, non può essere morta per effetto della sua separazione dal corpo, sicchè il circolo dalla vita alla morte è perpetuo; invece in questa seconda argomentazione della seconda sezione si mostra che la vita per necessità è intrinseca e permanente nell'anima, sicchè i due contrarii, tra' quali s'alterna di unione col corpo o di separazione da esso, sono due diversi modi di essere per essa, e non toccano la sua sostanza.

La dimostrazione è tratta dalla teorica delle idee.

PROVE

A

La causa di ciascuna cosa, relazione o oggetto, è l'idea, ond'essa partecipa e trae il nome (XLIX).

B

L'idea è per sè assoluta, non mai mutabile, identica in eterno con sè medesima.

Quello che è tale, non ammette in sè il contrario di sè (L). (Qui si fa notare la differenza che vi corre tra la generazione fenomenale di uno stato contrario dall'altro in una sostanza, ch'è legge; e la generazione d'un'idea contraria dalla contraria, ch'è impossibile) (LI).

C

L'idea, non ammettendo in sè il contrario di sè, esclude questo anche dalla relazione o oggetto in cui essa inerisce. L'idea del dispari, coll'inerire nella triade, esclude da questa l'idea del pari, che pure per sè non è un contrario all'idea della triade, bensì a quella del dispari. L'idea del calore, coll'inerire nell'idea del fuoco, esclude da questo la frigidità che pure non è un contrario al fuoco. L'idea del freddo coll'inerire nell'idea della neve, esclude da questa l'idea del calore, che pure non è un contrario all'idea della neve (LII).

D

L'idea dell'anima è quella per cui il vivo vive; essa quindi, pure non essendo un contrario all'idea della morte, esclude questa dal vivo nel quale inerisce (LIII, LIV).

D

Ora, quello che esclude l'idea della morte da ciò in cui inerisce, è immortale; come quello che esclude l'idea del pari da ciò in cui inerisce, è dispari; cioè il contrario che per l'inerenza sua in una cosa esclude da questa non solo il contrario a sè, ma il contrario a qualcosa altro, esclude anche da sè questo secondo contrario (LV) (265).

Dunque, l'anima è immortale.

E

Quello ch'è immortale, è indestruttibile; (come
non è quello ch'è dispari o caldo o freddo).
Dunque l'anima è indestruttibile (LV, LVI).

—

Dimostrato che l'anima è immortale, sarebbe potuto bastare. La ragione per la quale si dimostra ancora indestruttibile, è questa: essendo stata l'immortalità dell'anima dedotta dalle stesse ragioni che son servite a provare l'impossibilità di riscaldarsi nella neve o di raffreddarsi nel fuoco, è parso necessario il mostrare come l'inerenza dell'immortalità nell'anima è di ragione affatto diversa dall'inerenza del calore nel fuoco o della frigidità nella neve. Poichè il fuoco si può spegnere col freddo o la neve liquefarsi col caldo, ma l'anima non può cessare dall'essere immortale, giacchè l'immortale è per sè indestruttibile (266).

Nell'esporre il primo argomento della 1.ª sezione s'osservava come vi s'implicasse il presupposto che anima e vita fosse tutt'uno; nel secondo argomento della 2.ª, il presupposto è provato. E d'altra parte è dato in questa il vero significato di quella. Poichè nel primo argomento della 1.ª sezione s'era dimostrato necessario che l'anima, perchè potesse a vicenda unirsi col corpo e separarsene, esistesse anche fuori di tale unione e separazione; e nel secondo della 2.ª sezione si mostra che il trapasso dall'un contrario all'altro, dall'unione col corpo

alla separazione da questo, richiede che l'anima sostanzi un contrario in sè, la vita essenziale, ed escluda con quello da sè la morte necessariamente.

Se ora si riassumono queste cinque argomentazioni, e si cerchi la relazione che passa tra di esse, e il fondamento loro, se non affatto comune, certo principalissimo, si vede che questo è la dottrina dell'idee e della partecipazione che n'hanno le cose, e che è la causa della realità loro. · Poichè la sola prima argomentazione prescinde da questa dottrina, ma trova mediante essa il suo compimento e il suo significato nell'argomentazione ultima.

In effetto, è mostrato che l'anima preesista alla vita presente nel secondo argomento della prima sezione mediante la dottrina della reminiscenza, cioè che le idee assolute delle relazioni e degli oggetti non sono ottenute per astrazione dalle relazioni e dagli oggetti sensibili, ma per intuito in una vita dell'anima antecedente a quella, ch'essa vive quaggiù in unione col corpo.

E nel terzo argomento della prima sezione è mostrato, che l'anima non si possa dissolvere per ciò, che le idee le quali sono oggetto della sua cognizione, sono semplici, e la natura del conoscente deve rassomigliare a quella del conosciuto.

E nel primo argomento della seconda sezione o quarto di tutta la discussione, è distrutta la dottrina che l'anima sia una armonia, mostran-

dola in contradizione con quella della reminiscenza.

E infine nel secondo argomento della seconda sezione, si dimostra che l'anima sia essenzialmente indestruttibile mediante la dottrina della causalità dell' idee e dell' inerenza essenziale dell' idea della vita in quella dell' anima.

Questi argomenti s' intrecciano l' uno coll' altro; e si compiono a vicenda. Si possono riassumere in questi due: — l'anima è essenzialmente immortale e indestruttibile: 1.° perchè in essa si sustanzia l' idea della vita; 2.° perchè l' oggetto della sua cognizione sono le idee. Però, se queste due ragioni provano che l'anima sia immortale ed indestruttibile, non provano, come s'avrà ragion di dire, che l' indestruttibilità e l' immortalità spetti necessariamente a ciascuna singola anima; e quando s' intendessero delle anime singole, concluderebbero la prima, che ognuna di queste, di qualunque ordine la sia, è immortale ed indestruttibile; la seconda, che le sole anime intellettive son tali.

Però, se la dottrina dell' idee è fondamento principale, sarebbe soverchio il dire che ciascuna delle prove, per cui mezzo i cinque argomenti procedono, si regga unicamente sopra quella, giacchè non le si riferiscono nè la seconda (*b*) nè la terza (*c*) delle prove colle quali è dimostrata l' indissolubità dell' anima, nè la seconda (*b*) e la terza (*c*) e la quarta (*d*) delle prove colle quali è dimostrato ch' essa non è armonia; e si badi che la seconda di queste compie la terza delle antecedenti.

Sicchè io concluderei, che le argomentazioni del Fedone si possono distinguere in due serie:

1.° quelle tratte dall'osservazione, e sono la prima dai contrarii; le prove *b* e *c* dell'indissolubilità dell'anima, le prove *b*, *c*, *d* della falsità che l'anima sia un'armonia;

2.° quelle tratte dal contenuto ideale dell'anima, il quale è concepito in due modi:

a) Come oggetto suo, nell'argomentazione seconda dalla preesistenza dell'anima, nella prova *a* dell'indissolubilità dell'anima, nella prova *a* dell'impossibilità che l'anima sia un'armonia;

b) Come sostanza sua, nell'argomentazione ultima.

VIII

IL PENSIERO MORALE E IL MITO

Guardiamo che cosa mai, ad ogni modo, cotesti cinque argomenti provino.

Il primo dimostra che l'anima sia qualcosa in fuori dell'alternativa fenomenale che attraversa; ed il quinto mostra, che cosa mai essa sia; una sostanza essenzialmente viva.

Or bene questi due argomenti provano che un'anima considerata in universale, sì nell'uomo, e sì in tutta la natura, non si spegne; ma non bastano a provare ch'essa s'individui in ciascun ente vivo, e persista, così individua, dopo cessato d'avvivare il singolo ente.

Così, si deve dire il medesimo del quarto argomento che l'anima non sia armonia, ovvero

per indiretto ch' essa sia sostanza. Se due delle prove mediante le quali quest'argomento è condotto, quella trattà dalla reminiscenza dell' idee, e l' altra dal sovrastare dell'anima al corpo sono, soprattutto la prima, non applicabili se non all' anima razionale, la terza prova fondata sulla quantità costante dell' anima si applica ad ogni anima; e del rimanente nessuna delle tre prove mostra o richiede che l' anima persista individua in una vita avvenire.

Nè è altrimenti del secondo argomento. Questo si contenta di accertare che l' intellettualità sia un carattere costante dell' anima nella sua esistenza anteriore alla vita presente come durante questa.

E così le tre prove, che nel terzo argomento sono dedotte dalla natura respettiva dell' anima e del corpo, valgono due per l' anima razionale soltanto, una per ogni anima; ma non arrivano nessuna delle tre, anzi non tentano neanche di mostrare che l' anima perduri nell' individualità sua.

Se l' Hegel (267) quindi, e il Teichmüller si fossero contentati di affermare, che nessuno degli argomenti del Fedone provi la persistenza dell' anima individua, ma tutt' al più quella d' un' anima della quale non resti determinato se sia quella di ciascuno di noi o quella di tutti, se la sia il principio individuo vivente e intellettuale di ciascun di noi o il principio comune vivente ed intellettuale di tutta la natura, avrebbero avuto ragione. Ma essi hanno detto che l' intenzione di Platone sia appunto il difetto dei suoi argomenti; ch' egli non reputi vero se non ciò solo

a cui questi strettamente sopperiscano; e qui hanno, di certo, torto.

È stato anche disputato, se Platone, dividendo altrove l'anima in tre parti, la raziocinativa, l'irascibile e la concupiscibile, e qui nel Fedone non facendo distinzione di sorta, si debba credere ch'egli v'intenda mostrare immortale soltanto la prima anima o tutte e tre (268). Ora mi par chiaro che nel Fedone la quistione dell'immortalità dell'anima è trattata da sola, e quindi sciolta dalla connessione, pure intimissima, in cui è colla quistione della natura di essa. Questa è toccata unicamente nei due punti, che sono elementi necessari della dimostrazione dell'immortalità, cioè la sua intellettualità e sostanzialità. La psicologia, quindi, del Fedone è necessariamente e deliberatamente molto scarsa e povera. Però ciò che non vi è discusso, trattato od esposto, v'è lasciato intendere. In effetto, il dialogo muove dalla contemplazione d'un'anima dipinta come supremamente razionale, da quella dell'anima del filosofo, e in questa riscontra caratteri ideali che non appartengono davvero ad essa sola, ma che in essa soprattutto spiccano; e mostrano come, avendo l'anima un'attività tutta sua propria, se ne può parlare a parte dal corpo. E senza dire, come s'è visto, che parecchi degli argomenti s'applicano solo all'anima razionale, è evidente che attraverso tutto il dialogo corre questo concetto, che l'anima di cui si dimanda se sia o no immortale, è quella capace di operare consapevolmente ed intellettualmente.

Già, nel principio del dialogo, s'afferma con

sicura persuasione che la sorte dei buoni, nel mondo di là, debba essere migliore di quella dei cattivi (269); e si ripete nel mezzo, persino, sto per dire, fuor di luogo (270): e sul fine si dice addirittura, che se l'anima si annientasse dopo morte, i cattivi sarebbero vantaggiati di molto (271). Ora, non ha dubbio che la retribuzione del bene e del male fatto in questa vita non può succedere nell'altra, se non a patto che l'anima duri non solo individua, ma consapevole e personale.

Il pensiero della necessità morale di siffatta retribuzione è fondamentale rispetto a tutte le porzioni del dialogo, non occupate dall'argomentazione teoretica. Nella prima parte dov'è discorso del desiderio nel filosofo di morire e delle sue ragioni, la vita ulteriore appare come premio dell'esercizio, il più possibile, puro della sua anima in questa: e come mezzo di raggiungere un grado di perfezione supremo, di coronare l'opera principiata quaggiù (272). E la filosofia è appunto concepita non come uno sforzo meramente speculativo e d'intelletto; ma bensì come uno sforzo speculativo e pratico di tutto l'uomo, inteso a sublimarlo.

Più in là, dimostrata l'affinità dell'anima col puro, coll'invisibile, col divino, si mostra per che modo, nel mondo di là, la sorte dell'anima dipenda dal grado di vizio e di virtù, che ha raggiunto nella vita presente (273).

In fine, al termine del dialogo, dopo chiusa l'argomentazione è narrato il viaggio dell'anima nel mondo di là, e le vicende cui va incontro, secondo la diversa disposizione morale ed intellet-

tuale, portata seco nel partire da questa vita (274).

V' ha un progresso dall' una all'altra di queste tappe, sto per dire, del cammino seguito dalla persuasione dell' immortalità dell' anima. Un supposto, in genere, alla prima, dell' attività intellettuale del filosofo, si determina alla seconda nei modi in cui s' effettui rispetto alle diverse anime; e alla terza, nelle vicende che a queste diverse anime toccano per i destini diversi che si son meritati e conseguono (275).

Si abuserebbe stranamente della parola *prova* a chiamare con un tal nome ciascuna delle soste di questo sviluppo del pensiero morale del dialogo. Platone non glielo darebbe di certo; a lui basterebbe, forse, il chiamarle incoraggiamenti, conforti (276). Ma non perchè non sono prove, perciò manca una certezza subbiettiva alle credenze che espongono. Platone dice com' egli le reputi certe e in che misura; non in tutti i loro particolari, bensì nel principio che includono e sul quale si appoggiano tutte (277). Ciò che loro manca, è il processo dialettico che le dimostri; e con questo la certezza oggettiva, che le vere prove, le teoretiche, hanno (278).

Pure tra queste prove teoretiche e quelle credenze v' ha uno squilibrio grande. Mentre le prime non riescono a provare la persistenza individua dell' anima, le seconde esigono l' esistenza non solo individua, ma personale, consapevole di questa. Platone non dice che, nel suo sentimento, ci sia questa sproporzione tra le une e le altre; ma mostra abbastanza che le prove teoretiche paiano anche a lui manchevoli, e ri-

chiedano un compimento ch'egli non è in grado di dar loro. Le tradizioni religiose e mistiche de' tempi suoi sono questo compimento appunto. Esse mettono il suggello alla credenza, che le prove teoretiche non bastano a dimostrare in ogni sua parte ed aspetto.

Le tradizioni son tre:

1.ª La discesa o caduta delle anime;

2.ª La trasmigrazione delle anime;

3.ª La figura del mondo di là.

La prima che si vedrà lungamente narrata in un altro dialogo, è qui meramente accennata nella sentenza, che l'uomo è quaggiù come in una carcere, o a dirla altrimenti, l'anima è discesa nel corpo e gli sta avvinta sino a che l'ora della liberazione non giunga. Essa serve a supplire una prova dialettica che manca, del divieto d'uccidersi da sè. E s'è detto più su che posto questo divieto assegni all'anima razionale nell'ordine morale.

La seconda è d'una ben maggiore importanza. Con essa, per prima cosa, Platone determina il concetto suo della personalità dell'anima. Il nostro è comunemente questo, che l'*io* che afferma di sè ciascuna creatura ragionevole, è la persona sua; e s'intende che questa perduri oltre l'esistenza terrena, quando l'*io* singolo di ciascun di noi persista con tutto quello che v'è di primigenio e d'acquisito in lui. Il contenuto di ciascuna singola coscienza rimane, diremmo noi, in eterno con questa. Ma Platone non pensa del pari. L'unione dell'anima con un corpo, o anzi col corpo in genere, è, nel parer suo, ac-

cidentale; e non solo, quando quella sia sciolta, l'anima persiste, ma resta capace d'unione con altri corpi. Sicchè non persiste colla coscienza acquisita durante l'una o l'altra di queste unioni; bensì solo nella sua natura essenziale. Però, il contenuto acquisito della sua coscienza in una vita è il motivo determinante dell'unione nuova in un'altra. Nè la necessità d'una ulteriore e rinnovata unione con un altro corpo è perpetua. Essa cessa per l'anima che in una delle sue vite terrestri, fosse anche la prima, s'è per sè medesima astratta in tutto dal corpo, ed ha atteso alla contemplazione del vero ed all'effettuazione del bene. Quest'anima resta in perpetuo sciolta da ogni obbligo di nuovo vincolo corporeo; resta nella purezza cui ha aspirato e che ha raggiunto. E si può dire ch'essa sola mantenga l'acquisito della sua coscienza anteriore; e duri in tutto personale e consapevole; poichè, anche, l'attività intellettuale e morale, cui sarà necessariamente addetta in eterno, è quella medesima cui per sua elezione s'è addetta quaggiù.

La descrizione del mondo di là, infine, serve appunto a mostrare come e in quai modi ed intervalli succedano i giudizi dell'anime e si determinino i loro destini avvenire, e dove, mentre aspettano di rientrare nel corpo, stiano intanto a dimora, e quale sia il soggiorno di quelle, che sono ormai sciolte da questo fato. Questa descrizione è davvero un racconto mitico o favoloso; molta o poca ne sia la parte che ne spetti propriamente a Platone, essa è un prodotto fantastico, la cui occasione e ragione è in un sen-

timento morale e nel bisogno di soddisfarlo. Ma non è il medesimo delle altre due tradizioni; le quali antiche, antiche di molto, e tuttora vive a' tempi di Platone, già prima di lui erano state assunte ad elementi di speculazione filosofica, e lo furono dopo, anzi lo sono tuttora.

Concludiamo: l'oggetto principale e sostanziale del Fedone era la prova della persistenza d'un'anima personale e cosciente. Questa prova ne include tre:

1. Quella dell'esistenza in universale dell'anima;

2. Quella della persistenza dell'anima individua;

3. Quella della persistenza dell'anima personale e cosciente.

Le prove teoretiche bastano a Platone solo alla prima dimostrazione. La certezza della seconda e della terza non gli deriva se non da verisimiglianze morali e da tradizioni religiose. Però, la persistenza della persona, della coscienza, dell'io nella sua realità primigenia ed acquisita, non è, secondo lui, l'aspettazione legittima d'ogni anima; bensì soltanto di quelle, che avendo poggiato nella vita presente al divino e al puro, è ragionevole che nella vita avvenire convivano con esso in perpetuo.

IX

SE PLATONE SIA L'AUTORE DEGLI ARGOMENTI ESPOSTI NEL FEDONE

S'è mostrato più su come le radici dell'argomentazione, con cui nel nostro dialogo si prova l'immortalità dell'anima, si trovino nell'insegnamento di Socrate, non solo in genere, ma altresì in ispecie per alcune prove. E d'altra parte non v'ha dubbio, come s'avrà spesso occasione di mostrare altrove, che il pensiero speculativo di Platone non s'è maturato, se non a' raggi di tutto l'anteriore pensiero speculativo greco; sicchè è impossibile non riconoscere, ed è facile additare, come le teoriche Ioniche o Pitagoree sull'essenza della natura o quelle Eleatiche sulla natura dell'essere abbiano influito nella dottrina sua, ed avuto per effetto che questa ne diventasse la più comprensiva e compiuta apparsa sinó a' suoi tempi in Grecia.

Ma qui non si tratta di questo; si tratta di sapere, se ciascuno degli argomenti usati da Platone sia derivato da una delle filosofie anteriori a lui; e tutti, poi, siano esposti nell'ordine logico o cronologico in cui queste filosofie stanno l'una rispetto all'altra.

Ora, per prima cosa è bene sentire Platone stesso. Il dialogo, come s'è visto, intreccia insieme antiche tradizioni e speculazioni razionali. Ora, le prime, Platone, com'è naturale, dice

d'averle udite dire, ma le seconde son presentate da lui come frutto del suo pensiero; anzi più, son presentate addirittura come risultato d'una ricerca che si ha stretto obbligo di continuare dopo di lui senza posa, per acquistare una piena luce di cognizione. Ed aggiunge che quando col proprio raziocinio non vi si arrivasse, bisognerebbe aspettare una parola divina che ci desse la certezza non potuta conseguire altrimenti. E questa parola, nel luogo a cui mi riferisco, non va intesa di quei suggerimenti divini che si ascondano negl'insegnamenti arcani delle religioni, bensì d'una espressione di Dio, chiara, esplicita, razionale che soccorra alla ragione umana quandochessia (279).

Le antiche tradizioni sono invocate più volte: talora sotto nome *d'insegnamenti arcani* (280); tal altra, come *cose dette ab antico* (281); *o sentite dire* (282). Ora, fuori della prima designazione che occorre dov'è discorso dell'obbligo di non dipartirsi di quaggiù senz'esser chiamati da Dio, le altre si trovano dove è descritto o accennato qualche particolare del viaggio oltremondiale dell'anima o del mondo di là.

Che mai sono queste tradizioni che Platone raccoglie e delle quali si giova? Insegnamenti arcani, non propalati pubblicamente, d'una delle scuole di filosofia anteriore a lui, della Pitagorea per esempio, di cui si racconta appunto che ne avesse (283), o forse anche di altre (284)? Ma la ragione dell'arcano era la contradizione in cui cotesti insegnamenti di scuole filosofiche si trovavano con tali o tali altri riti religiosi o credenze

comuni; e qui invece si tratta d'insegnamenti comunicati mediante questi riti appunto (285). S'aggiunge che nè la lor materia nè la lor forma è di scienza, bensì esprimono fatti, destini, autorevolmente e senza ombra di ragionamento speculativo. Sono, adunque, tradizioni religiose quelle che Platone ricorda; ed è manifesto donde le avesse sentite o apprese.

E che sia così, n'è anche prova questo; che, dove Socrate chiama tali tradizioni insegnamenti arcani, li distingue, mi pare, dal ragionamento di Filolao. Di fatti, le sentenze pronunciate in segreto son chiare, e il ragionamento del filosofo è invece detto oscuro; nè Socrate dice di aver lui sentito questo o checchè altro Filolao dicesse, bensì di aver sentito a parlare del divieto di uccidersi (286) e delle sue ragioni, e di sapere che anche Filolao ne discorresse. Sicchè se ne deve indurre soltanto che Filolao, come i Pitagorei in genere, anche prima di Platone, attingessero motivi e prove delle loro dottrine a credenze tradizionali; il che è mostrato altresì, nel caso nostro, da ciò che Filolao, secondo molti, e gli Orfici, secondo Platone, usavano dire che l'anima era nel corpo come in un sepolcro. Avevano, dunque, i Pitagorici e gli Orfici sentenze in comune: ed erano, certo, i primi quelli che le avevano mutuate dai secondi.

Del rimanente, la dipendenza della scuola Pitagorea dalla scuola, o vogliam dire, confraternita sacerdotale orfica, è attestata esplicitamente da Erodoto (287). Io qui non devo punto entrare nelle varie quistioni, che sorgono dall'esi-

stenza indubitata di quella e dei suoi riti: nè cercare quanto la sua antichità fosse, donde provenisse, che dottrine insegnasse, chi l'istituisse, e dove s'istituisse e come. Certo, il fatto solo della sua nascita e diffusione prova una disposizione religiosa degli animi alla cui soddisfazione il culto pubblico od ufficiale non bastava; e mi pare altresì fuor di contestazione, checchè si sia voluto sostenere in contrario (288), che una dottrina mistica delle relazioni dell'anima col corpo, come quella che appare già in Platone e si continua in più d'una religione e filosofia sino a' tempi nostri, e la credenza all'immortalità dell'anima ed immaginazioni molte e diverse intorno alle condizioni e alle vicende di essa nel mondo di là, facessero sin dall'origine parte essenziale dei segreti ammaestramenti di cotesta setta.

Quello che preme, è questo: riconoscere che il pensiero Platonico, nella quistione trattata qui come vedremo in altre, piglia l'abbrivo da un sentimento religioso e dalla credenza scaturita da questo; nel che si rassomiglia al pensiero Pitagorico. Non è necessario dire, che in ciò l'uno mutui dall'altro; ma l'uno obbedisce alla stessa ispirazione dell'altro.

Ed il medesimo si deve dire della dottrina della trasmigrazione dell'anima. Essa è Orfica e Pitagorea insieme (289); e niente prova che Platone l'abbia imparata dai Pitagorei anzichè dagli Orfici. Parrebbe invece il contrario (290). Come che sia, si può dire che l'*antico discorso* dal quale la trae, sia piuttosto degli ultimi (291). Ad ogni modo, essa, di molto più antica, non

meno d'Orfeo, mettiamo che sia esistito (292), che di Pitagora, e venuta in Grecia d'altronde, era già in Grecia sì divulgata e da sì lungo tempo che Pindaro ne fa oggetto di poesia (293); e Platone lo citerà nel Menone (294). Del rimanente, questa dottrina, ch'è tutt'altro che spenta anche a' giorni nostri (295), è una delle due, colle quali la mente umana si spiega la persistenza dell'anima oltre la morte. Poichè o l'anima, una volta uscita dal corpo, con cui è rimasta unita nella vita terrena, vive in un'altra eternamente da sola, e mantiene durante tutto il tempo avvenire la coscienza di sè tale quale se l'è formata in quella unione, — ch'è il modo comunemente cristiano di concepire l'immortalità; — ovvero, essa è soggetta a ripetere infinite volte l'unione con un corpo o della stessa o di diverse specie, e a persistere, come principio di vita, ma senza coscienza di persona; — ch'è il modo di concepire l'immortalità nella forma d'una trasmigrazione perenne di corpo in corpo. — Il supposto più primitivo della persistenza in un mondo di là d'una immagine della persona, che ha vissuto in questo, della persistenza sconfortata d'un'ombra in una notte perpetua, come è imaginato nei poemi Omerici, non si regge a lungo, perchè troppo privo di ragionevolezza e senza un fine; e si converte a breve andare nell'una o nell'altra delle due dottrine accennate.

E Platone, io credo, professi la seconda da senno (296). Si vedrà come ci ritorni più volte, e quale variazione v'introducesse. Oltre ch'essa è stata la sentenza più diffusa tra i Greci che

hanno ritenuta immortale l'anima (297), non direbbe il vero chi affermasse ch'essa non abbia il suo luogo nella storia della scienza speculativa o manchi di ragioni, una volta accettato l'obbligo di sciogliere il problema del modo in cui l'anima attraversi l'infinito tempo. Olimpiodoro, un Neoplatonico, che la rigetta (298), pur la dice inevitabile, quando « s'ammetta da una parte che il mondo sia eterno, e dall'altra che l'anima sia immortale: altrimenti l'infinito esisterebbe in atto; » poichè, credo, il numero delle anime sarebbe infinito; che dev'essere la ragione per la quale Platone, nella Repubblica (299), vuole che il numero delle anime sia limitato ab origine e non aumenti nè scemi. Nè mi pare che Platone intenda la trasmigrazione altrimenti di quello s'intendeva prima di lui, almeno rispetto alla possibilità del passare d'un'anima dal corpo d'un uomo in quello di un animale. Forse è suo (300) il concetto che questo passaggio sia regolato da ragioni morali; e ciascuna successiva trasmigrazione sia determinata dall'abitudine contratta nella vita anteriore; che però è il punto sul quale i Platonici più contesero, se il maestro dovesse essere inteso letteralmente o allegoricamente, Iamblico e la sua scuola risolvendosi per il secondo modo, che pare ripugni meno, Plotino e i suoi per il primo, ch'è il vero (301).

Si deve, dunque, ammettere che tutta la parte del dialogo non puramente dialettica, la quale spazia per i lieti campi della speranza, e s'augura e divina più che non ragioni, ha la sua ispirazione, raccoglie i suoi ammaestramenti dalla

scuola religiosa orfica. Sicchè è assai naturale che in questa parte il discorso si converta sì frequentemente in un mito. La forma di racconto favoloso, fantastico, o mito, che si voglia dire, è la più appropriata al soggetto, sino a che l'elucidazione n'è chiesta piuttosto a sentenze tramandate ab antico o comunicate in segreto, anzichè alla forza schietta del ragionamento.

2. Ma dove c'entra questo, non v'ha davvero traccia che Platone lo debba ad altri che a sè medesimo, o, nella parte che s'è detto, a Socrate. La dottrina dell'immortalità dell'anima non usciva la prima volta con lui o col suo maestro dal recinto delle sette orfiche o altre confraternite sacerdotali di Grecia. Pitagora l'aveva professata già; almeno è voce comune che la professasse (302). Ma altresì non par dubbio, come era anche opinione comune tra gli antichi, che Platone fosse il primo a cercare o trovare un complesso d'argomenti atti a dimostrarla (303).

Ora, si sostiene da molti che Platone accenni nel Fedone a' Pitagorei per confutarne un'opinione; se così fosse, sarebbe già questa una prova che le tradizioni delle quali s'è discorso sinora, egli le tenesse piuttosto dagli Orfici che non da quelli, non parendo ragionevole, che, quando si fosse sentito loro in debito di tante e così preziose dottrine, non li avesse poi ricordati se non dove gli toccava di dissentire da loro. Del rimanente, ch'egli confuti come Pitagorea, la sentenza che l'anima sia un'armonia, è una mera induzione, fondata su questa ragione che è Simmia, già stato a scuola da Filolao, quello che

se ne fa l'avvocato: ed Echecrate, un Pitagoreo, dice d'essersi, nel sentirla, ricordato che già era la sua (304). Oltrechè è attestato, che questa fosse appunto dottrina Pitagorea e di Filolao (305). Ora, per prima cosa, è necessario osservare che non era soltanto sua (306), e poi che Platone par presentarla come un'opinione molto divulgata e diventata comune, anzichè appartenente ad una singola scuola (307).

Si badi, di giunta, che la dottrina che l'anima sia armonia, è messa innanzi per provare che essa, quindi, non possa riputarsi immortale: sicchè sarebbe in contradizione con quella che tutti dicono, fosse opinione di Pitagora, e nessun dice che Filolao abbandonasse. Platone par mosso a confutarla dalla necessità che ha la sua argomentazione di provare che l'anima sia una sostanza, e dalla diretta opposizione in cui con questo suo essere sostanza starebbe il definirla un'armonia. Quando essa fosse questo, non dovrebbe poter essere, così intende lui, se non una funzione del corpo, a dirla alla moderna. Ora, non è possibile, che nella scuola Pitagorea, se l'anima v'era ritenuta immortale, se ne facessero poi questo concetto. È quello che se ne faranno più tardi Aristosseno e Dicearco che dicono l'anima un'armonia ancor essi (308). Se nella scuola Pitagorea si diceva anche, come pare, che l'anima fosse armonia, si doveva intendere questa definizione altrimenti.

Come l'intendessero non è facile congetturare. Aristotele (309) attribuisce a' Pitagorei un'opinione affatto diversa sull'anima; e cioè, che al-

cuni di loro, opinassero che l'anima sia quei pulviscoli che girano in aria, altri il loro movente. Ora, Aristotele non è dei più caritatevoli nell'esporre le opinioni degli altri; e dalla ragione ch'egli assegna a questa — « perchè paiono muoversi continuamente, quando non ci sia punto vento » — si può forse indurre, che la prima di queste due sentenze fosse piuttosto un'immagine; e nessun Pitagoreo dicesse, che l'anima sia quei bruscoli, ma rassomigli loro. Allora, il concetto del moto sarebbe stato secondo questi Pitagorei l'essenza dell'anima, come vuole anche Platone nel Fedro (310): ed in fatti, secondo lo stesso Aristotele (311), un altro Pitagoreo, Alcmeone, diceva che « l'anima fosse immortale perchè rassomigliava a cose immortali, e ciò le accadesse perchè si muova sempre; ora, tutte le cose divine si muovano continuamente, terra, sole, astri e l'intero cielo ». Il qual concetto era compiuto, secondo Aristotele nota (312), da quegli altri che egli non dice Pitagorei, ma dovevano essere, secondo i quali l'anima, capace di moto e di cognizione insieme, era un numero movente sè stesso. Ora, s'intende come questo numero, che si muove dentro di sè, potesse, anzi dovesse essere *armonia*, avere proporzione nei moti suoi, sicchè s'accordassero insieme. Poichè Aristotele stesso distingue tra quelli che credevano che l'anima sia un'armonia, e quelli che dicevano che l'avesse; e può essere che i Pitagorei fossero di questi ultimi. Oltrechè il solo, che ci attesta d'aver letto lui l'opinione di Filolao in un libro suo (313), Claudiano Mamerto, afferma che que-

sti si esprimesse così: « L'anima s'innesta nel corpo secondo numero ed un immortale ed incorporeo accordo (314) ». Ed aggiunge che un altro Pitagoreo, Archita Tarentino, scrivesse, che « l'anima è nel corpo come l'uno nei numeri » (315).

Così intesa l'armonia nella quale, secondo i Pitagorei, sarebbe consistita l'anima, s'attaglia a tutto il loro sistema; non già intesa nel senso in cui Simmia l'espone e Socrate la confuta. E si badi che dove Aristotele (316) confuta ancor egli con argomenti diretti ed acutissimi questa definizione dell'anima, anzi si riferisce alla confutazione, forse, che n'è fatta nel Fedone (317), l'intende nello stesso senso, e non l'attribuisce a' Pitagorei, ma la mette innanzi come una definizione che corra per le vie (318). Egli dice che l'armonia in cui l'anima consisterebbe, si può pensare o è stata spiegata in due modi; ma nell'uno e nell'altro è sempre una dottrina che fa dell'anima una funzione corporea, e le nega il carattere di sostanza (319), ch'è appunto la ragione, per la quale nel Fedone è confutata. Sicchè si può credere, che Echecrate non volesse già dire, al sentire il discorso di Simmia, che tra i Pitagorei, poniamo che alluda a questi, si professasse che l'anima fosse un'armonia nel modo che quegli aveva inteso, bensì che questo concetto d'armonia fosse, a sua notizia, applicato, in qualunque senso, all'anima. E si deve conchiudere che come non si può dimostrare che in altre parti dell'argomentazione del Fedone Platone dipendesse da' Pitagorei, così neanche qui si confuti davvero

un' opinione loro, bensì un' opinione che solo aveva una simiglianza generica colla loro.

3.° Resta ad esaminare il primo argomento *da' contrarii* che più d' un moderno critico, come s' è visto, crede tolto a prestito da Eraclito; opinione della quale non esiste traccia nei commentatori Greci.

Ora, prima di giudicare s' essa sia vera, è bene esaminare l' argomento stesso.

I contrarii, dalla cui osservazione nasce la legge della loro trasmutazione reciproca, son questi:

Il bello e il brutto;
Il giusto e l' ingiusto (il più ed il meno giusto);
Il più grande e il più piccolo;
Il più forte e il più debole;
Il più veloce e il più lento;
Il peggio e il meglio;
Il comporsi e lo scomporsi;
Il raffreddarsi e il riscaldarsi;
Lo svegliarsi e l' addormentarsi;
Il vivere e il morire;
Il vivo e il morto.

Ora, non serve dire che qui i contrarii non sono intesi con quella precisione che vuole Aristotele (320): il quale gli ha definiti, — i termini più discosto l' uno dall' altro nello stesso genere. — Platone, invece, abbraccia sotto questo nome le mutazioni successive nello stesso soggetto d' ogni natura, sia d' intensità, sia di qualità, sia di sostanza; e in questa, sia di moto, sia di stato.

La legge, quindi, cui egli si riferisce, va definita piuttosto legge, se si può chiamarla così, di mutazione, come faceva il Tennemann (321).

anzichè rassomigliata a quella dell'eterno circolo della materia, che, nel modo in cui oggi s'intende, Platone sarebbe stato assai lontano dall'ammettere. Essa non penetra punto nè poco la natura, nè la spiega. È un'espressione meramente logica e generalissima; e come tale, non possibile a respingere, ma per ciò stesso vuota di contenuto, ed incapace da sè sola di chiarire il processo del divenire o della generazione.

Ad ogni modo, una tal legge è allegata qui a provare non già che l'anima vi sia soggetta, ma bensì che vi si sottragga. Di fatti, l'esenzione dell'anima da essa è un supposto necessario, perchè la legge s'avveri almeno tra due dei termini tra' quali è osservata, il vivere e il morire. Che solo qualcosa di costante e d'immutabile dia ragione del vario e del mutabile, è appunto il fondamento del quinto argomento del Fedone, che si ricongiunge come s'è visto, al primo (322). E nel primo argomento stesso la legge non serve già a indurre, che tutto s'alterni tra i contrarii o dall'uno contrario all'altro senza posa, il che si sarebbe potuto esemplificare col comporsi, poniamo, e scomporsi perpetuo della materia, ma bensì serve a concludere che tutto non si consumi in questa alternativa, che non vi sia soggetto ogni cosa, anzi perchè l'alternativa succeda, occorra un qualcosa che la repudii da sè. E chi osservi bene tutti i contrarii portati in esempio, vede che negli altri tutti la variazione succede in un sostrato del quale non si dice nulla; gli ultimi suppongono

un sostrato, che si disciolga da loro alternatamente e renda l'alternativa possibile.

Ora, guardiamo il sistema d'Eraclito. In questo, il divenire perpetuo assorbe tutto: è la legge della universa natura. Questo divenire non solo è un su e giù senza requie, sicchè procede da uno ad altro contrario, poichè il su è contrario al giù, anzi Aristotele ha preso da siffatta relazione l'esempio de' contrarii (323): ma « la via su e la via giù, dice Eraclito, è una sola e la stessa » (324). Questa identità dei contrarii è espressa da lui colle immagini le più efficaci. « Noi entriamo e non entriamo negli stessi fiumi; siamo e non siamo » (325). « È comune il principio e il termine (326) » o forse meglio, « il principio è tutt'uno col termine ». E dei contrarii, su i quali si regge il primo argomento del Fedone, dice: « È tutt'uno il vivente e il morto; e lo sveglio e il dormiente, e il giovine e il vecchio; questo scadendo diventa quello, quello diventa questo » (327). « È un morire la vita; è un vivere la morte » (328).

Ora, ammesso pure che il concetto d'Eraclito abbia avuto influenza nella mente di Platone, il che è indubitato ed indottala a concepire il divenire del fenomeno, non è chiaro che quel concetto non si può punto identificare con quello che fa il fondamento del primo argomento del Fedone? Non è chiaro altresì che in questo si sente l'influenza Eleatica, poichè il divenire del fenomeno v'è strettamente collegato, necessariamente accoppiato colla persistenza dell'essere?

Non è, quindi, esatto il dire che Platone abbia

mutuato l'argomento dai contrarii dal tenebroso e profondo filosofo d'Efeso. È tutta sua la forma in cui l'esprime e presenta; sicchè bisogna, quì, come nel rimanente concludere, che gli argomenti teoretici del dialogo son tutti frutti della dialettica Socratica e Platonica.

4. Si racconta che Platone leggesse a un crocchio d'amici il suo dialogo, e che fosse tra questi Aristotele; e gli altri andassero via l'uno dopo l'altro, e solo il giovine Stagirita rimanesse sino alla fine. Ora, a questo gli argomenti che ebbe la pazienza di ascoltare, non usciron di mente; anzi, in parte, ne usò in un dialogo che egli scrisse da giovine (329), e intitolò Eudemo dal nome d'un suo amico. Costui era un esule Cipriota che, ammalatosi in Fera, ebbe in sogno tre rivelazioni, delle quali l'ultima era che sarebbe dopo il quinto anno tornato in patria; e come le altre due si verificarono per l'appunto, così l'ultima si verificò col suo morire, in quel termine di tempo, in battaglia, chiarendosi così che la patria fosse il mondo di là (330). Il soggetto era trattato, pare, affatto alla Platonica, e in maniera adatta al comune de' lettori, secondo Aristotele stesso dice nel suo scritto posteriore, assai più severo, *sull'anima* (331). La relazione dell'anima col corpo non v'era dipinta diversamente di quello ch'è fatto nel Fedone. Le anime avvinte a' corpi vi si diceva, non fossero a migliore sorte di que' miseri, presi prigioni da' predoni Etruschi e legati ciascuno, bocca a bocca, ad un cadavere (332). E una malinconica veduta ci si apriva dalla vita umana; e molto vi si commen-

tava il motto già antico, che meglio fosse il non nascere, e poi, nati morire al più presto; e vi si raccontava il caso di Sileno fatto prigione da Mida, e costretto, con ogni sorta di tormento, a dirgli che mai fosse il meglio per gli uomini e preferibile a tutti. « Perchè dimandarlo, diceva l'afflitto; la scienza è dolore. Ebbene, il meglio, per tutti e per tutte, è il non esser nati; e in secondo luogo il morire il più sollecitamente possibile » (333).

Quali gli argomenti fossero, non lo sappiamo in tutto (334). Ma è notevole che egli riproducesse alcuni degli argomenti posti da Senofonte in bocca a Ciro morente, che nel Fedone mancanò. Per esempio, questo; che da natura gli uomini e fanno libazioni a' defunti e giurano per essi, il che nessuno farebbe per chi più non esistesse in nessuna maniera (335); e l'altro che gli uomini ab antichissimo credono felici i morti e beati e tengono empia cosa il dirne male, come di chi sia migliore e più potente di loro (336). Il che mi pare un nuovo indizio che simili argomenti fossero abituali almeno in alcuna delle scuole Socratiche.

Di prove teoretiche forse il dialogo non abbondava; ma già dal libro *sull'Anima* noi sappiamo che vi si confutasse quella definizione di questa, *così generalmente persuasiva*, che ne pone l'essenza in un'armonia. Due degli argomenti di questa confutazione ci son riferiti (337). L'uno suona così:

All'armonia v'ha un contrario, la disarmonia; ma all'anima nulla è contrario; adunque l'anima non è armonia.

Ora, che l'anima non abbia contrario, è tutt'uno col dire ch'essa è essenza o sostanza (338); sicchè a quel sillogismo si può facilmente mettere avanti quest'altro (339);

La sostanza non ha contrarii;

L'anima è sostanza;

Dunque non ha contrarii.

Il secondo argomento suonava così:

All'armonia del corpo è contraria la disarmonia del corpo;

La disarmonia del corpo animato è malattia e debolezza e bruttezza; delle quali la malattia è sproporzione degli elementi, la debolezza delle parti, la bruttezza delle membra:

Ora, se la disarmonia è malattia e debolezza e bruttezza, l'armonia è dunque sanità e forza e bellezza.

Ma l''anima non è nessuna di queste cose, nè sanità, dico, nè forza nè bellezza;

Poichè l'anima ebbe anche Tersite bruttissimo;

Adunque, non è armonia l'anima.

Tutti e due questi argomenti son riprodotti nel libro *dell'Anima;* ma vi se ne aggiunge uno, assai più rigoroso, che li colma:

L'anima non può essere armonia in nessuno dei due sensi, nei quali la parola s'intende: nè come proporzione di spazi; nè come proporzione di miscuglio; poichè la prima non ha luogo nell'anima, la seconda, se v'avesse luogo, vorrebbe tante anime, quanti sono i diversi miscugli donde le diverse parti del corpo risultano (340).

Ed ora, Aristotele così buono argomentatore

contro una falsa definizione dell'anima insieme con Platone, credeva come questi, all'immortalità dell'anima? Nell'Eudemo, si deve dire, di sì; ma poichè, più che Platone nel Fedone, non vi ragionava della natura dell'anima di proposito, non vi definì a qual parte di questa la riconoscesse, e a quale no (341), e in che modo e misura. Distinse più tardi e determinò, se ad alcuna si dovesse per argomenti apodittici, riconoscerla? Certo, distinse più tardi, in quel trattato più volte citato, più parti nell'anima, e con infinito acume; ma sull'immortalità di nessuna si chiarì, e soprattutto non si chiarì sulla persistenza dell'anima individua. E i commentatori ne disputarono e ne disputano ancora; nè a me spetta qui entrare nella difficile e bella disputa (342). Che l'anima fosse armonia non fu negato solo da filosofi che la tennero immortale, ma da filosofi altresì, che, come Epicuro, la dissero risolutamente mortale (343); e come se in Platone non fosse se non la confutazione di quella definizione, noi non potremmo asserire ch'egli credesse all'immortalità dell'anima, così non possiamo, con questo solo fondamento, affermarlo del suo discepolo.

X

QUELLO CHE RESTEREBBE A DIRE

1. S'è studiato, nei capitoli precedenti, il soggetto da ogni parte, ma non siamo usciti da Platone. Non credo che rimanga nessuna quistione intentata di quelle che l'interpretazione stessa del

dialogo fa sorgere. Ma la materia che vi si tratta, è tale che si può metter pegno, che il lettore non resterà soddisfatto se non gli si risponde a due altre domande, o almeno non gli si dice perchè non gli si voglia rispondere; e le dimande sono: — 1.° qual valore hanno le prove teoretiche dell'immortalità dell'anima dedotte nel Fedone — 2.° che posto hanno tenuto, durante i secoli, sì nel soggetto speciale cui si riferiscono, sì nello sviluppo complessivo del pensiero speculativo.

Enunciare le due dimande è tutt'uno col dare una prima ragione del perchè non sia possibile quì d'entrare a ragionarne. Il proemio ad ún dialogo di Platone si convertirebbe in un libro sulla materia di cui vi si tratta. Ma oltre questa, così sommaria, v'ha ragioni speciali, che mi consigliano a pregare il lettore d'aspettare che questo libro o lo faccia io, quando che sia — che n'avrei gran voglia — o glielo faccia un altro — che sarà più probabile.

E le ragioni, in quanto alla prima dimanda, son queste. Platone non discorre solo nel Fedone dell'immortalità dell'anima, bensì in altri dialoghi anche, come nel Menone, nel Fedro, nel Convito, nel Gorgia, nella Repubblica; e quindi, per discutere del valore di tutta la sua dottrina su questo punto, bisognerebbe qui raccoglierla tutta anticipando sul commento degli altri dialoghi. Ora ciò non mi par proprio del lavoro che ho intrapreso. Credo che il fine mio debba soprattutto essere il condurre i lettori italiani attraverso gli scritti del mio autore, mettendoli in grado, con ogni aiuto possibile, di

cogliere il pensiero e l'arte; ma quanto al ridurre questo pensiero a sistema, componendo i tratti che lo scrittore disegna via via, potrà essere l'oggetto d'un altro libro, ma non di questi proemi dei singoli dialoghi.

E v'ha un'altra ragione migliore. Mi pare opera di piccolo frutto il prendere gli argomenti del Fedone uno per uno, e il mostrare dove difettino. Che difettino in più punti, è così chiaro ch'è inutile l'additarlo; e sin dove occorra, ve n'è al bisogno qualche indicazione nei commenti. Una critica più minuziosa non ne avanzerebbe l'intelligenza; e gioverebbe invece soltanto quella, che comprendendoli nei principii onde muovono, mostrasse in che connessione stanno e col complesso del pensiero speculativo di cui fanno parte, e coi pronunciati o sicuri o in via di ricerca della scienza moderna. Ma il primo studio, da capo, richiederebbe l'esposizione del sistema Platonico che non è di questo luogo; il secondo richiederebbe ancora di più, la comparazione di questo sistema con quello che non solo la scienza speculativa, ma ogni altra scienza, durante i secoli, gli è andato surrogando via via o gli surroga ora, a fine di giudicare sin dove il vecchio si salvi tuttora davanti al nuovo o possa contendergli la vittoria.

Poniamo un caso. L'inizio, si può dire, di tutte le prove platoniche è nel concetto che Platone si forma della relazione dell'anima col corpo. Questa relazione, si può dire, è per lui accidentale. Il corpo si aggiunge all'anima, non è plasmato da questa e non la plasma. L'individuo

umano è tutto nell'anima, e si ritrova intero, quando questa, com'era prima della vita terrena, resta da capo sola. Ora, già sino da Aristotele si è cominciato a mutare il concetto di questa relazione. L'individuo umano non è stato più l'anima sola, ma l'uomo, così composto com'egli è, d'anima e di corpo, elementi entrambi essenziali dell'organismo in cui consiste. Si possono oggi, secondo diversi sistemi, invertire i due termini, e rendere l'uno effetto dall'altro; ma non si possono pensare in tutto disciolti, non si possono credere solamente legati l'uno all'altro, bensì, come si sia, innestati l'uno nell'altro.

Ciò non vieta che l'anima, quando non è ritenuta, come in alcuni di questi sistemi, una funzione del corpo, si possa credere e dimostrare immortale. Ma il problema ha in parte tutt'altre difficoltà; e la soluzione esige in parte tutt'altre considerazioni. Dico, in parte; poichè le condizioni fondamentali della soluzione restan pure le medesime.

Difatti, ad ogni modo, non si potrà mai dimostrare immortale l'anima, al cui intelletto non si assegni un oggetto proprio, e la cui sostanza non si dica spirituale o incorporea. E come, secondo s'è detto, il concetto che noi ci formiamo della durata personale dell'anima oltre questa vita, è ora, almeno per il comune degli uomini e dei filosofi, diverso da quello di Platone; come ora la si crede, da quelli che la vogliono immortale, essenziale ad ogni anima dopo sciolto l'organismo a cui e con cui ha vissuto, e non già propria, dopo un lungo processo di organismi

fatti e disfatti, soltanto di alcune, non sarà possibile di mostrare immortali le singole anime se non a patto di spiegare in che modo ciascuna possa mantenere la coscienza del proprio IO, e con ciò tenere vivo con sè tutto quel sentimento che pure quaggiù non ha acquistato se non col corpo, e almeno in parte mediante questo.

Ora, se in Platone la spiritualità della sostanza dell'anima non è ben chiarita; se il problema della persistenza dell'IO non è anche posto, è invece inculcata molto e come più e meglio non si può, l'intellettualità dell'anima, cioè la natura *sui generis* dell'intelletto suo e dell'oggetto proprio che lo costituisce. E qui si badi, che il modo in cui, secondo lui, quest'oggetto è, — « universali separati e per sè stanti visti in una vita anteriore e ricordati nella presente » — non è punto necessario, come il Grote e il Bonitz, per esempio, dicono, alla dimostrazione. Si può, questo modo, pensarlo diverso, e la dimostrazione resta del pari valida. Il Rosmini dice (344), che la prova fondamentale dell'immortalità dell'anima, a cui si riducono tutte l'altre, si trae dal principio che « la natura di ogni soggetto è determinata dal suo termine, onde l'anima umana, avendo a termine l'essere in universale di natura eterna ed impassibile, forz'è ch'ella pure duri perpetua ». Ora, quest'argomento è strettamente platonico, e nella radice identico con quello che Platone trae nel Fedone dalla congiunzione necessaria dell'anima coll'idee. E si badi anche che questo solo è in verità il principale argomento di Platone che si diriga all'anima

umana; poichè l'altro, anche principale, che consiste nella identificazione di *anima* e *vita*, si dirige ad ogni anima.

Sicchè si può dire che la dottrina dell'immortalità si regge ancora sul fondamento sul quale l'ha posta da prima Platone; e sta o cade con questo. Poichè l'altro fondamento speculativo, sul quale essa è elevata di solito ora, la semplicità cioè e la spiritualità della sostanza dell'anima, è vero che non si trova in Platone nel modo ch'è stato inteso poi, ma è connesso coll'essenziale intellettualità sua. E Platone si distingue rispetto ad esso appunto in ciò, ch'egli non concepisce l'anima semplice, se non perchè è semplice l'oggetto della sua intellezione, non la dice incorporea ed invisibile e divina se non perchè è incorporeo, invisibile, divino questo; dove più tardi la semplicità e la spiritualità e l'incorporeità sono state attribuite all'anima come a sostanza in sè.

2. Sicchè sono già sdrucciolato dalla prima dimanda alla seconda e ho toccato un punto della storia della dottrina del Fedone nella filosofia posteriore. Ma questa storia, a farla, sarebbe bene più ampia e dovrebbe abbracciare bene altri punti. Bisognerebbe mostrare la lunga lotta, che fu fatta intorno a quella dottrina dalle scuole Greche, che le furono tutte contrarie in diverso modo, persino, almeno in parte, quella ch'ebbe origine da Platone stesso. E, gliela respingeva anche, per usare la frase di Cicerone (345), Panezio suo, che pure non rifiniva di magnificarlo in ogni altra cosa. Gli Epicurei non volevano l'anima si potesse dire immortale (346). Gli Stoici, trattan-

dola, dice Cicerone, come cornacchia, le concedevano una più lunga vita del corpo, ma non però perenne (347). Stratone di Lampsaco combatteva gli argomenti del Fedone per ogni via (348). Cicerone che tiene la dottrina per vera, si può reputare, che lo faccia più per una propria disposizione di spirito, che per insegnamento di scuola. Ne' Neoplatonici la dottrina e la credenza rivissero; ma non in modo che se ne vantaggi il concetto della durata dell' esistenza personale dell' anima. Il cristianesimo, invece, assunse appunto questa a necessario suo domma; e d'allora in poi, cominciò attorno a così ansioso problema un nuovo lavoro delle menti. Poichè il cristianesimo, obbedendo forse a tradizioni orientali e ad inclinazioni ebraiche, professò non solo la durata dell' IO umano, ma bensì ancora, come compimento necessario, la risurrezione del corpo; e prenunciò la glorificazione di questo, se l'uomo fosse stato virtuoso; la sua punizione eterna, se vizioso. Donde nacquero difficoltà nuove nel concetto della spiritualità dell' anima, che non parea capace di pene corporee se non fosse corporea essa stessa; nel qual caso la permanenza sua dopo morte non avrebbe potuto essere se non effetto della volontà divina. Però dai Padri, che si collegano alla filosofia Platonica, l'anima fu continuata a ritenere intellettuale essenzialmente e incorporale; e perchè tale, semplice ed immortale. Da loro e dalla filosofia d'Aristotele, interpretata con novità e libertà di mente, la scolastica trasse e compose gli argomenti suoi che furono, si può dire, la prima dimostrazione teo-

retica di cotesta immortalità, intesa nella pienezza del senso cristiano. Ma ecco che l'avere connessi tali argomenti con quella filosofia, l'averli dedotti da essa, diventa alla Rinascenza origine di nuova guerra; poichè quella filosofia intesa bene e secondo la mente del suo autore, non pareva che li comportasse. E venne da capo Platone alla riscossa; e nella scuola di Ficino, interpretato alla Neoplatonica, rinfrancò e confermò la credenza dell'immortalità. D'allora in poi, non è cessata la battaglia intorno ad essa nè cessa. Ogni movimento speculativo nuovo ha messo in mezzo o una prova per negarla o una per affermarla. L'uomo ha ricercato e dentro di sè e nella natura una ragione che lo fermi in una risposta; e persino in questa, che non vi sia modo di trovarne una, e che dai soggetti legittimi dell'investigazione umana bisogni escludere questo. Nessuna battaglia è stata ed è combattuta più continuamente dallo spirito di lui, poichè gli è sempre parso che vi si trattasse della sorte sua; e nessuna ha avute più diverse vicende. La dottrina, uscita come s'è visto, da antiche tradizioni sociali e religiose, tenta e ritenta di diventare scienza; e quando dispera di questa, si rifugia da capo nei tempii ed aspetta un'altra ora, in cui possa di nuovo provare, se la scienza s'è messa in grado di fornirle argomenti, coi quali, già ab antico accolta dall'istinto e dal sentimento, diventi inespugnabile alla ragione.

6. Un poeta del sesto secolo d. C., Agatia scolastico (349), riassunse in un epigramma il frutto della speculazione Greca sul soggetto del Fedone:

« Quell'altro Aristotele, Nicomaco, pari a Platone, cianciatore sottile di filosofia sublimissimo, uno l'interrogò intorno all'anima così: come s'ha a dire? Mortale l'anima o per contro immortale? Si deve chiamarla corpo o incorporea? Bisogna collocarla tra le cose intelligibili o tra le sottili, o l'una cosa e l'altra? E quegli, ricorsi i libri sulla materia, e l'opera dell'anima di Aristolele e rilette nel Fedone le sublimità Platoniche, non lasciò via, da ogni parte, che non tentasse. Poi, avvoltosi nel mantello, e lisciandosi la punta della barba, pronunciò la sentenza: — Se l'anima è addirittura una sostanza (chè neanche questo so), essa, non c'è verso, è o mortale o immortale, o spessa o immateriale; quando traverserai l'Acheronte, colà tu saprai il vero come Platone. O se tu vuoi, imita il garzone d'Ambracia, Cleombroto, e gitta il tuo corpo giù dal tetto, e così tu ti conosceresti subito separato dal corpo, rimasto quello solo che tu cerchi ».

Questa conclusione, che qui è messa da burla, si può dire pur troppo quella a cui si rassegna infine l'antica filosofia nel suo lungo sviluppo da Talete alla chiusura forzata della scuola d'Atene nel 529 d. C. dove dette l'ultimo anelito. Forse Agatia raccolse nel suo epigramma l'eco delle discussioni che nella scuola Ateniese, come appare da Olimpiodoro, si facevano tuttora vivacissime intorno all'immortalità dell'anima ed al Fedone. Ora, è notevole che al principio di così lungo sviluppo già innanzi che Platone scrivesse, la mente umana non s'esprimeva intorno a tale sog-

getto con minore o diverso dubbio. Euripide, per citare uno solo, diceva nel 429 a. C.:

D'esta luce qualsia che brilla in terra
Ci mostriam solo appassionati, d'altra
Vita inesperti, e di quant'è sotterra
Ignoranti. Da favole menati
Di qua di là siamo a ventura invano (350).

Ne' dieci secoli e più, adunque, scorsi da Euripide ad Agatia il problema non aveva, in quanto all' evidenza della soluzione, fatto un passo; quantunque tanto acume di mente vi si fosse travagliato intorno, e pur non progredendo esso verso nessuna certezza, molta e nuova chiarezza intorno a' fatti singoli e sociali dell' uomo e alle leggi della natura avesse raggiato sul mondo.

Si può, quindi, affermare, che la dottrina dell' immortalità dell'anima, in quanto convinzione razionale, non abbia avuta nessuna efficacia sulle società pagane. Il caso che è dipinto nel Fedone, vi è rimasto singolare; non vi si è ripetuto mai, o almeno non in persona, il cui nome ci sia stato conservato. La connessione tra la condotta dell' uomo in questa vita e il suo avvenire in un' altra non appare, per quanto almeno si fondi in ragionamenti dimostrativi, uno degli elementi morali di quelle società (351).

Però, s'è visto che questa opinione, prima di provarsi a diventare scienza, era stata credenza religiosa, comunque la nascesse e si fosse diffusa. Appare tale in Omero, dove descrive lo spirito che balbettando fugge in Averno, o discorre dei pochi illustri eroi, che menano vita felice nell' isola dei beati o d' un' esistenza, che sta di

mezzo tra le due; e in Esiodo i cui spiriti giusti diventano angeli guardiani; e nei misteri e nei culti orfici. In questi, già il concetto di retribuzione è chiaramente collegato con quello della vita avvenire. Se Pericle nella sua orazione funebre non trae da questa nessun conforto, Pindaro e i tragici continuamente assumono l'esistenza dei morti in un mondo al di sopra o al di sotto della terra. Dario e Laio sono tuttora vivi; Antigone vuol esser cara a' fratelli dopo morte; la via al palazzo di Cronos è trovata da quelli che « si son tre volte dipartiti dal male ». La tragedia dei Greci non è « circoscritta » da questa vita; gitta radici profonde ne' decreti del fato e nei misteriosi maneggi di potestà sotterra. Anche nella caricatura d'Aristofane v'è testimonianza di questo comune sentimento (352). Ma la credenza, o dipendesse dal culto pubblico e dalla religione di tutti ovvero da riti particolari e segreti, cioè o fosse retaggio di tutto quanto il popolo o soltanto di quelli che s'ascrivessero a certe sette e ne ricevessero gl'insegnamenti, andò scemando d'efficacia anzichè crescere, in Grecia, e dovette via via affatto spegnersi nel mondo romano. La scienza, che è atta a creare, è atta altresì a distruggere; e la prima sua virtù non si rivela sempre dove la seconda; e rispetto alle religioni antiche si può dire che le distruggesse preparando il cristianesimo, ma è più difficile o piuttosto impossibile affermare che trovasse ai problemi dell'anima diverse e più sicure risposte di quelle che le religioni pur rozzamente

davano. Onde io penso che della credenza si debba dire come della dottrina, cioè che la sua efficacia pratica rispetto alla condotta della vita fosse poca da principio e andasse diventando sempre minore. Dal che però si potrebbe malamente dedurre che, adunque, il supposto di Socrate è falso che questa dottrina o credenza dell'immortalità giovi alla miglior condotta della vita. Di fatti, il mondo pagano che non l'ebbe o l'ebbe languidissima, si depravò e decadde spaventosamente; sicchè se sarebbe precipitoso il dire che la colpa della decadenza sia stata appunto la fiacchezza insanabile della sua dottrina o credenza su un tale punto, non sarebbe meno arrisicato l'escludere affatto questa trà le molte cause che concorsero a produrre un così lagrimevole effetto.

In genere, tra gli antichi prevale sul soggetto dell'immortalità dell'anima un dubbio malinconico, tra gli antichi almeno che v'hanno volta la mente; tra i moderni invece, un'affermazione feroce o una negazione feroce del pari, o un disperato e non sempre sincero diniego di potere nè negare nè affermare. Ciò che è certo — e il Fedone l'attesta più che altro libro al mondo — è questo: non v'ha spettacolo su cui lo spirito umano si fermi con più sicura pace e con più alto diletto, e che lo metta in maggiore e più serena armonia con sè stesso, di quello d'un uomo giusto il quale muoia fiducioso che nello spirare del suo ultimo fiato non sia tutto finito per lui, e che quell'amore del vero e del bene ond'egli ha

vissuto quaggiù, sia destinato a durare in infinito e a crescere di vivezza e d'ardore, via via che gli diventa più chiaro e noto l'oggetto che gliel'ha mosso da principio, sicchè egli possa e debba in un'altra vita raggiungere un ideale di perfezione d'un assoluto valore e posare in esso in eterno.

SOMMARIO

I-II

(57 A — 59 C)

INTRODUZIONE DEL DIALOGO

ECHECRATE chiede a Fedone, che gli racconti gli ultimi atti e le ultime parole di Socrate nel giorno di sua morte; Fedone che v'era stato presente, si mostra contento di farlo, e dice chi vi fosse insieme con lui.

III-IV

(59 D — 61 C)

PROLOGO

Gli amici, il giorno della morte di Socrate, entrano nella carcere più tardi del solito. Santippe, a vederli, grida, ed è fatta accompagnare a casa. Socrate, mentre si frega la gamba dove l'aveva stretta la catena pur ora disciolta, osserva, al piacere che prova, quanto questo e il dolore siano collegati insieme. Della qual colleganza dice che Esopo avrebbe fatto una favola, se l'avesse avvertita. A questo nome, Cebete ricorda di dovere per parte di Eveno dimandare a Socrate, perchè egli avesse verseggiato in carcere alcune favole di Esopo; e Socrate gli dice di rispondere ad Eveno, che ciò non aveva fatto per voglia di diventar poeta, ma per tentare, se la poesia fosse la musica, che un sogno, tornato più volte, gli suggeriva di coltivare, e non già la filosofia, come s' era immaginato. Però a questa risposta aggiunge un consiglio, ed è che Eveno gli venga dietro al più presto.

V-VIII

(61 D — 64 A)

PRIMA PARTE

PROEMIO

(V). Simmia si maraviglia del consiglio che Socrate manda ad Eveno, e l'assicura che questi non ha punto voglia di conformarvisi.

E Socrate afferma, che se Eveno è filosofo, deve desiderare di morire; però, questo desiderio non gli dia diritto di uccidersi.

Questa pare una contradizione a Cebete; e Socrate la scioglie, provando che in nessun caso un uomo si possa suicidare, perchè

(VI). 1. L'uomo è come in una carcere, e deve aspettare che ne lo liberi chi ve l'ha messo;

2. Egli è cosa degli Dei e non può disporre di sè.

(VII). Ma Cebete, per via di questa seconda prova, coglie Socrate in una nuova contradizione; poichè, se l'uomo è quaggiù cosa degli Dei, deve desiderare non di perdere così buoni padroni, ma di restare con loro; ciò è vivere.

(VIII). E quest'altra contradizione, Socrate scioglie, prima affermando che anche dopo morte i buoni resteranno in compagnia degli Dei; e poi, dopo respinto il suggerimento di Critone di parlar poco, prendendo a mostrare, come a giudici, a' suoi amici, che la sua speranza non è senza fondamento.

PRIMA PARTE

IX-XIII

(64 A — 69 E)

DEFINIZIONE DELLA MORTE E COME IL FILOSOFO LA DESIDERI NECESSARIAMENTE

(IX). 64 A — D. La morte è separazione dell'anima dal corpo.

(x). 64 D — 66 A. Il filosofo;
1. disprezza i piaceri corporei
2. prescinde da' sensi ed usa della sola anima nell'acquisto della cognizione.

(xi). 66 B — 67 B. Egli, adunque, opera, il più che può, come se non avesse corpo; e sente che questo solo gl'impedisce di raggiungere la perfezione nel volere e nel conoscere. Intende, quindi, che gli conviene separarsi da esso, cioè morire.

(xii). 67 C — 68 B. Sciolta colla morte l'anima dal corpo, è naturale la speranza ch'essa in tale stato veda quello che, anche mentre era unita col corpo, non vedeva se non quando e dove poteva prescindere da questo; e vada pura in luogo puro.

(xiii). 68 B — 69 E. Chi non ha questa speranza e si addolora di morire, vuol dire che non è filosofo, cioè non è addetto al disprezzo dei sensi e alla cognizione del vero, ma a' piaceri e alle lusinghe del corpo. Ora, solo il primo può essere veramente virtuoso: e la virtù, ch'è anch'essa una purificazione, è il solo mezzo atto a conseguire che, dopo morte, in un altro mondo si resti in compagnia degli Dei.

SECONDA PARTE

XIV-XXXIV

(69 E — 84 B.)

(xiv). 69 E — 70 C. Cebete osserva a Socrate che il suo ragionamento si regge sopra una ipotesi; cioè che l'anima sopravviva alla separazione dal corpo, in una condizione d'attività e d'intelligenza.

(xv-xvi). 70 C — 72 A. Socrate rispondendo comincia dal ricordare la dottrina della metempsicosi; e prova che il principio sul quale si fonda questa, cioè che il vivo si rigeneri dal morto, è universale in tutta la natura, dove ogni contrario si genera dal suo contrario mediante il trapasso dall'uno all'altro.

(xvi). 72 A — E. E aggiunge questa prova indiretta: che se così non fosse, uno dei contrarii cesserebbe di essere.

(XVII). 72 E — 74 A. Cebete accetta per buona questa dottrina; e suggerisce, che una prova della sopravvivenza dell'anima si possa trarre altresì dalla dottrina che ogni scienza consista in una reminiscenza. La quale Simmia non ricordandosi, Cebete ne prende occasione ad accennarla, e Socrate ad esporla, nelle sue relazioni colla quistione che si discute.

Socrate comincia dal chiarire, come sia scienza acquistata per reminiscenza quella che consiste nel risveglio dentro la mente del concetto d'una cosa, non per effetto della percezione della cosa stessa, ma per effetto della percezione di cosa diversa simile o dissimile.

(XIX). 74 A — 75 C. Donde passa ad avvertire, che quando la cosa che si percepisce è simile a quella che si ricorda, si forma altresì nella mente il giudizio sulla somiglianza stessa, s'essa sia o no perfetta. La quale avvertenza Socrate applica al concetto stesso dell'uguaglianza, il quale è bensì ricordato solo ad occasione della percezione degli uguali sensibili, ma è diverso da essi; poichè è concetto d'una uguaglianza perfetta e immutabile, mentre le cose uguali sensibili mostrano una uguaglianza imperfetta e mutabile. Ora, poichè quel concetto s'usa nel giudicare delle cose uguali sensibili, deve essere stato nella mente innanzi alla percezione di queste, quantunque non vi si risvegli, se non in seguito ad essa. Sicchè noi dobbiamo averlo conosciuto prima, che noi potessimo percepire sensibilmente.

(XX). 75 C — 76 A. Il qual ragionamento, ch'è stato fatto intorno all'idea dell'ugualianza e alle realità uguali, si può ripetere per ogni altra idea; sicchè si conclude, che le idee abbiamo dovuto conoscerle tutte innanzi che la vita presente cominciasse; ed ora o nasciamo colla notizia attuale di esse o ce le ricordiamo.

(XXI). 76. B — D. Delle quali due ipotesi sola la seconda è possibile.

(XXII). 76. E. — 77. A. Onde si deduce che l'anima e le idee debbano l'una e le altre avere esistito prima della nascita dell'uomo.

(XXIII). 77. B — D. E qui, parendo a Simmia, che con ciò non sia dimostrato ch'essa sussista dopo la morte di lui, Socrate l'avverte che anche questo gli parrà dimostrato, se vorrà unire l'argomento tratto dalla dot-

trina della reminiscenza con quello di prima, tratto dalla dottrina delle generazioni reciproche dei contrarii.

(XXIV). 77. D. — 78. B. Però Socrate non crede di doversi fermare a queste due dimostrazioni: e pregato da Simmia e Cebete, come quello che solo può dar loro chiarezza in un soggetto di tanto rilievo, si dispone a presentare ulteriori prove.

(XXV-XXVIII). 78. B. — 84. A. E ne propone tre:

A. La prima tratta dalla natura dell'intelligibile contrapposta a quella del sensibile; e dalla somiglianza dell'anima a quella anzichè a questa. (XXV-XXVII).

B. La seconda dalla relazione in cui è l'anima che comanda, col corpo che è comandato. (XXVII).

C. La terza dall'indissolubilità comparativa dell'anima e del corpo. (XXIX).

(XXIX-XXXIV). 81. A. — 84. B. Donde, accertata così la esistenza dell'anima dopo la sua separazione dal corpo, passa a narrare che cosa nel suo parere le succeda dopo la morte, esponendo la dottrina della metempsicosi dalla quale aveva preso le mosse (XV); e conchiudendo coll'attribuire alla filosofia appunto l'ufficio, e all'anima che lo lascia compiere dentro di sè, appunto il destino, annunciato già alla fine della prima parte.

TERZA PARTE

A.

INTRODUZIONE

(84. B. — 91. D.)

(XXXV). 84 C. — 85. D. Simmia e Cebete, ai quali Socrate s'era principalmente diretto nel suo precedente discorso, sono anche i soli che non ne restano in tutto persuasi; e poichè schivavano di dire i loro dubbi temendo che Socrate, per la condizione in cui era, se ne sarebbe addolorato, questi li conforta a farlo mostrando che l'avvicinarsi della morte non è cosa da doverne essere tristi.

(XXXVI). 85. E — 86. B. Simmia espone l'obiezione sua consistente nel dire, che quando l'anima non fosse se

non l'armonia degli elementi del corpo, le si converrebbero le qualità che Socrate le ha attribuito, e pure perirebbe insieme con quello.

(XXXVII). 86. D.—88. B. E Cebete espone la sua consistente nel dire, che l'anima può essere più longeva del corpo, ma non perciò immortale; poichè una sola e in questa vita e in più vite posteriori può bastare a più corpi, ma infine perire.

(XXXVIII). 88. C.—89. C. L'impressione di queste due obbiezioni nell'uditorio è grande; ed Echecrate, udendole da Fedone, la risente egli stesso.

Socrate comincia a dissiparla, mettendo fiducia che saranno vinte.

(XXXIX). 89. C—90. E. E confortando i suoi uditori nella fede alla ragione ed all'attitudine di questa a discernere il vero.

(XL). 90. A.—C. Però, quando si cerchi senza pregiudizio e nessun pensiero di sè; il che lo avverte a guardar bene, che non succeda appunto a lui ora.

B.

(91. D.—95. A.)

CONFUTAZIONE DELL'OBBIEZIONE DI SIMMIA

(XLI). 91. D.—92. E. Dopo di che, chiesto a Simmia e Cebete, se ammettono tuttora che l'imparare sia ricordare ed avuto risposta affermativa, mostra a Simmia, che questa dottrina non gli s'accorda con quella che sostiene l'anima essere un'armonia; l'una esigendo che l'anima preesista al corpo, l'altra che esista dopo.

(XLII). 93. A.—94. A. Di più, l'anima non è capace di più e meno; l'armonia sì. (93. A.—B.).

Ed ancora, quando l'anima fosse un'armonia naturale, la virtù non potrebb'essere in essa se non una armonia morale, ed il vizio, se non una disarmonia. E poichè l'anima non è capace di più e di meno, tutte l'anime dovrebbero essere virtuose e viziose del pari, anzi nessuna potrebbe essere viziosa.

(XLIII). 94. B.—95. A. Se l'anima fosse un'armonia, non si potrebbe dare, ch'essa talvolta contrastasse,

come pur fa talora, agli elementi, dei quali sarebbe pure la risultanza.

C.

CONFUTAZIONE DELL' OBBIEZIONE DI CEBETE

(95. A. — 118 D.)

(XLIV). 95. A. — E. Confutata così l'obbiezione di Simmia, Socrate si volta a quella di Cebete e prima la riassume.

(XLV), 95. E — 97. B. Comincia dal dire che questa gli pare più difficile di molto, e richieda la trattazione della causa della generazione e corruzione. In effetto, consistendo l'obbiezione nel sostenere, che l'anima si corrompa dopo parecchie generazioni del corpo, è necessario per confutarla il dimostrare ch'essa sia sostanzialmente immortale ed indestruttibile.

Prima di dire il parere suo, Socrate racconta per quali vie sia giunto ad averne uno.

La prima dottrina della natura in cui s'imbattè, fu quella che spiega le origini delle cose mediante le alterazioni della materia della quale son fatte, ed identifica la mente con uno degli elementi di quella o con una sostanza materiale.

Questa non gli produsse altro effetto se non di fargli ritrovare insufficienti le spiegazioni più ovvie de' fenomeni e contraddittorie con sè medesime, senza però dargliene altre.

(XLVI). 97 C. — 98. B Quindi tentò se la dottrina d'Anassagora gliele avrebbe date. Questa si distingueva dalle altre in ciò che attribuiva ad una mente l'ordine dell' universo. Il che Socrate intese nel senso, che ogni cosa nella natura si dovesse spiegare dal fine per cui era.

(XLVII). 98. — 99. D. Invece, Anassagora la spiegava dai mezzi mediante i quali era.

Sicchè si risolvette a cercare da sè una nuova via.

(XLVIII). 99 D — 100. A. E fu questa, che riguardò gli enti non più immediatamente nella realità loro, ma mediatamente nelle loro idee.

(XLIX 100. A. — 102. A. E si persuase, che ciascuna

cosa sia quello che in realtà è, per la partecipazione dell' idea onde ha il nome.

La qual dottrina, Echecrate attesta parere evidente anche a lui.

(L, LI). 102. B. — 103. C. Donde Socrate passa a considerare, se le idee contrarie l' una all' altra possano stare insieme l' una coll' altra, sia considerate in sè, sia in un soggetto reale, e mostra che non possano, quantunque un unico soggetto reale possa riceverle alternatamente; nel qual caso, però, l' idea contraria a quella che sopravvenisse, o s' allontana o perisce.

(LII, LIII). 103 C. — 105. A. La qual considerazione estende altresì all' idee contrarie per indiretto, come è il fuoco al freddo, o la neve al caldo, o il tre al pari. Dovunque una di queste idee è, è necessariamente esclusa ogni altra che, pur non essendo contraria per diretto ad essa, le sia contraria per indiretto, cioè sia contraria non ad essa stessa, ma ad un' idea che è necessariamente connessa con essa. Dov' è il tre, è escluso il pari, che è contrario al dispari, necessariamente connesso col tre.

(LIV). 105. B. — D. Ora, dove è l' anima, è vita; e il contrario della vita è la morte. Sicchè l' anima esclude la morte, così bene come l' esclude la vita.

(LV, LVI). 105. E. — 107. B. Quello che esclude la morte è immortale.

E poichè l' immortale è indistruttibile, è indistruttibile altresì l' anima:

sicchè, sopraggiungendo la morte, essa non vi soggiace, ma vi si sottrae.

La qual dimostrazione è accettata da Cebete; ed altresì da Simmia, però non senza qualche resto di dubbio, che Socrate riconosce legittimo, ma aggiungendo che però bisogna fare ogni sforzo per dissiparlo, essendo questo l' oggetto più degno di ricerca che al mondo sia.

(LVII). 107. C. — 108. D. Intanto Socrate trae dall' immortalità dell' anima la conclusione, che bisogna averne cura, non nell' interesse solo della vita presente, ma in quello di tutta la vita avvenire. Poichè se l' anima fosse mortale, sarebbe un guadagno per i malvagi; dov' essendo immortale, non v' è altra salvezza che nel renderla ottima ed intellettualissima.

Il che mostra descrivendo prima in generale, poi in particolare, il viaggio dell' anima al mondo di là; e com-

piendo così le descrizioni accennate alla fine della prima e della seconda parte.

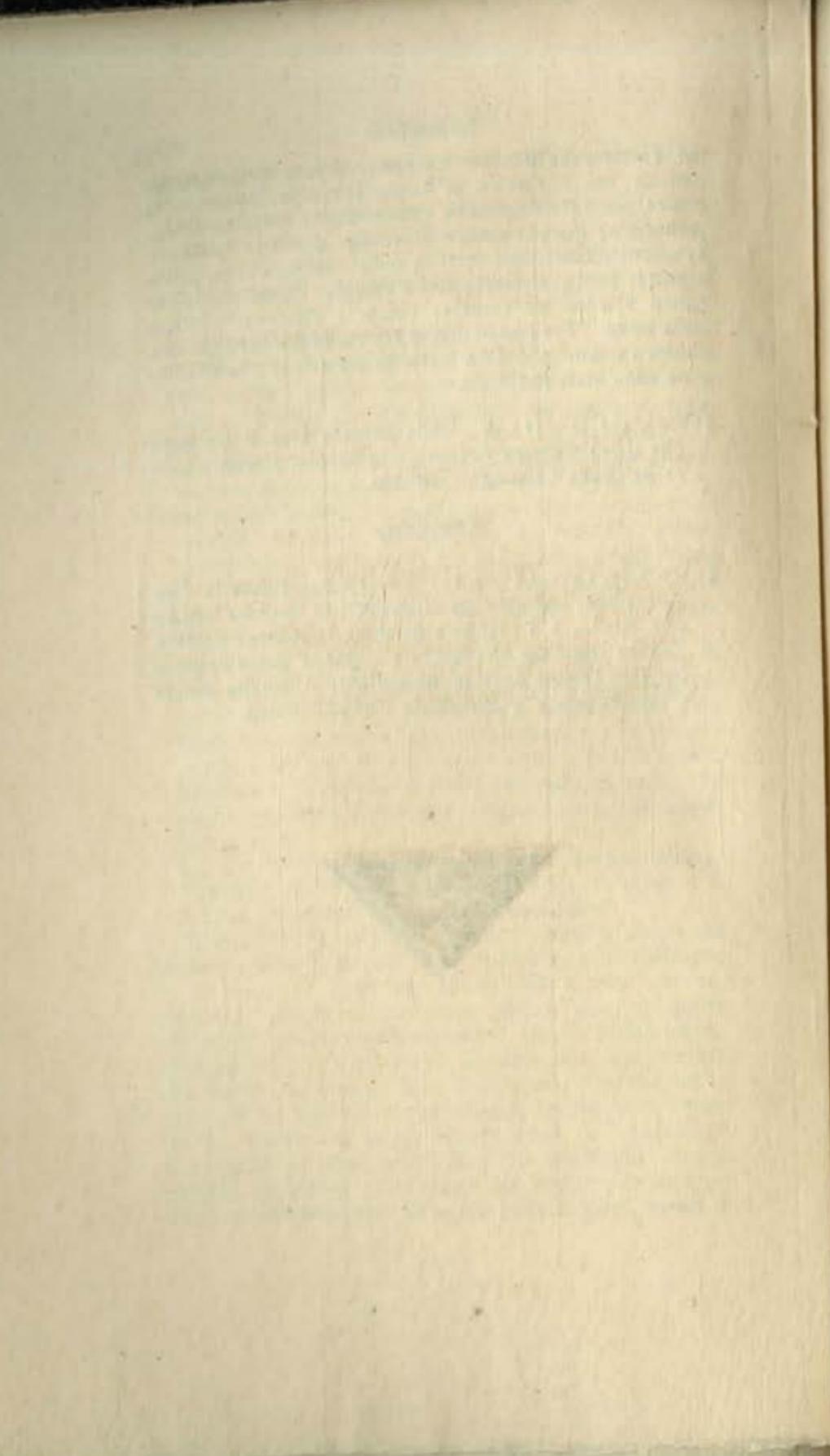
La descrizione generale narra: 1.° il viaggio dell'anima condotta dal suo demone al luogo del giudizio, e 2.° poi al mondo di là; 3.° l'esecuzione della sentenza, e 4.° il ritorno alla terra dopo lunghi intervalli di tempo (107 D.)

La particolare comincia col chiarire: 1.° come le vie al mondo di là sono molte (108 A.); 2.° la prontezza colla quale l'anima buona segue il cenno del suo demone, e quella, che s'è impigliata nel corpo, vi repugna; 3.° e la diversa sorte che tocca a ciascuna.

(LVIII). 108 D — 110 A. La quale, per render più chiara, Socrate entra in una descrizione della terra, intesa ad indicarvi i luoghi, nei quali ciascun'anima andrà a dimorare. La terra, dic'egli che sia rotonda, stabile per equilibrio, collocata in mezzo del cielo, grandissima; e vi distingue due parti, la bassa nella quale abitiamo noi, e l'alta che non vediamo; questa sovranamente bella, quella al paragone brutta.

(LIX, LX). 110 B — 112 E. Nelle parti basse e cave di essa dice esservi molte regioni, oltre quella che abitiamo noi, quali più, quali meno profonde, quali più, quali meno aperte; queste comunicare tra di loro; e scorrere dall'una all'altra molti fiumi. Una di queste aperture è il Tartaro e la più profonda di tutte. In essa tutti i fiumi si versano e da essa escono in diversi giri e modi.

(LXI). 112 E — 114 C. Dei quali fiumi nomina cinque, l'Oceano, l'Acheronte, il Piriflegetonte, lo Stige e il Cocito, mostrando il corso di ciascceduno.

Descritta così la terra ripiglia l'anima al luogo del giudizio, dove il demone l'ha condotta; e ne distingue di tre sorte: 1.° quelle che hanno vissuto bene e santamente; 2.° quelle che non hanno vissuto così; 3.° quelle che hanno vissuto mezzanamente. Queste ultime giunte all'Acheronte, di qui sopra apposite navi son portate alla palude Acherusia, dove si purgano, e subiscono la pena dei lor malefizi o riportano il premio delle buone opere. Quelle che hanno vissuto male, si dividono in due ordini: se sono insanabili per la grandezza dei lor peccati, son gittate nel Tartaro per sempre; se sono sanabili, ma abbiano pur commessi peccati gravi, vanno sì

nel Tartaro, ma solo per un anno; dopo il quale se sono omicidi, per il Cocito, se hanno percosso il padre e la madre, per il Piriflegetonte, sono condotti verso la palude Acherusia, alle cui sponde chiamano gli offesi da loro, e se questi consentono, entrano nella palude, e la lor prova è finita; se no, ricominciano il viaggio. Infine quelli che hanno vissuto santamente, vanno a dimorare nell'alto della terra. Tra i quali vanno più su, in più belle dimore, coloro i quali su questa terra hanno atteso alla filosofia e ne sono stati purificati.

(LXIII). 114 D — 115 A. Onde Socrate trae il consiglio che si debba essere virtuosi; e la fiducia, che chi è tale, se ne debba chiamare contento.

EPILOGO

(LXIV, LXV, LXVI, LXVII). 115 B — 118 A. Finita la conversazione, seguono gli ultimi atti di Socrate innanzi che muoia, e il racconto di come la morte seguisse. Fedone conclude che Socrate è stato l'uomo migliore dei suoi tempi; anzi in universale, il meglio dotato d'intelligenza e il più giusto che si conosca.

FEDONE
O DELL'ANIMA

Persone del dialogo

1. rappresentato

CRITONE
SOCRATE

Luogo — FLIUNTE

2. raccontato (1)

SOCRATE
SIMMIA
CEBETE
FEDONE
CRITONE
Servo degli Undici

Luogo

STANZA DEL CARCERE IN ATENE

Molti assistono in silenzio a' due dialoghi.

(1) *L'indicazione delle persone in parentesi in questo secondo dialogo è aggiunta nella traduzione per agevolarne la lettura. Manca com'è naturale, nel testo; e bisogna leggere il dialogo, come se non ci fosse.*

FEDONE

(O DELL'ANIMA)

(MORALE) (1)

ECHECRATE

FOSTI, Fedone, presente tu stesso quel giorno, che Socrate bevve il veleno nella carcere o n'hai sentito da altri? Steph. I p. 57 A

FEDONE

Io stesso, Echecrate.

ECHECRATE

Oh bene; quali cose diss'egli innanzi di morire? E come finì? Lo sentirei volentieri. Giacchè nè alcuno de' cittadini di Fliunte è solito ora di visitare Atene, ed è gran tempo, che non c'è giunto di là un forestiero, che fosse in grado di riferircene qualcosa di preciso, da questo in fuori che egli morisse di veleno; e del rimanente B non sapeva dir nulla.

FEDONE

E neanche del giudizio, adunque, avete saputo, 58 in che maniera andò?

ECHECRATE

Sì, questo ce lo riferì uno, e ci maravigliammo che la sua morte, pare, seguisse assai tempo dopo che quello fu fatto (2). Oh, che fu mai Fedone?

FEDONE

Una combinazione, Echecrate; s'abbattè che il giorno prima del giudizio fosse coronata (3) la prora della nave, che gli Ateniesi mandano a Delo.

ECHECRATE

E che nave è questa?

FEDONE

Questa, a detta degli Ateniesi, è la nave (4), nella quale una volta Teseo, menando quelle sette B coppie a Creta, e le salvò e si salvò lui (5). Sicchè come si racconta, fecero allora voto ad Apollo, se fossero campati, di mandare ogni anno un'ambasceria solenne a Delo; della quale appunto da quel tempo sempre e tuttora fanno annualmente la spedizione all'Iddio. Ora, dal giorno che la solennità principia, hanno legge di tenere pura la città durante questo intervallo (6), e non uccidere per autorità pubblica nessuno, prima che la nave non sia giunta a Delo e tornata; il che, a volte, piglia gran tempo, quando s'incontrino venti che li rattengono. E la solen- C nità ha principio nel momento che il sacerdote d'Apollo corona la poppa della nave; il che succedette, come dico, il giorno innanzi al giudizio. Perciò scorse gran tempo a Socrate tra il giudizio e la morte.

II

ECHECRATE

E ora, che fu mai quello, che accadde nel punto della morte, o Fedone? Quali furono i discorsi e gli atti? e dei familiari, chi l'assistette? o i Governatori (7) non permisero che ci stesse nessuno, e finì senza compagnia di amici?

FEDONE

Nient'affatto; ve n'era alcuni, anzi parecchi. D

ECHECRATE

Ebbene, disponiti a raccontarci di buona voglia ogni cosa colla maggiore chiarezza, se non hai nulla da fare.

FEDONE

Io proprio nulla; e mi proverò a farvi il racconto; tanto più, che il ricordarmi di Socrate, sia col parlarne io, sia col sentirne da altri, mi è sempre la più gradita cosa del mondo.

ECHECRATE

Ebbene, Fedone, tu hai uditori fatti come te. Sicchè procura di esporci ogni cosa, il più precisamente che tu possa.

FEDONE

E ti so dire, che quello, che per essermici trovato, io sentii dentro di me, fu maraviglioso. Poichè non provavo compassione, come presente che io fossi alla morte d'un amico; l'uomo, di fatti, mi pareva felice, Echecrate, e al contegno e alla parola, tanto fu impavida e nobile la fine di lui, da darmi immagine d'uno che neanche al mondo di là andasse senza un fato divino (8), anzi pure E

colà avrebbe vissuto bene, come nessun altro mai.
59 Sicchè niente di compassionevole mi entrò nell'animo, come sarebbe parso naturale in chi assiste ad un cordoglio; e neanche diletto, perchè si stesse a discorrere di filosofia, secondo eravamo soliti; e di fatti, di tale natura erano i discorsi nostri; ma era, per davvero, una strana impressione la mia, ed una insolita mescolanza, commista di piacere e insieme di dolore, poichè pensavo che quello era lì lì per finire. E tutti noi presenti eravamo, sto per dire, in una simile disposizione di animo, che talora ridevamo, talora, invece, piangevamo; uno poi di noi sopra tutti,
B Apollodoro; chè tu conosci l'uomo e il suo fare.

ECHECRATE

E come no?

FEDONE

Ebbene, era in tutto a questo modo, lui; ed io, quanto a me, ero conturbato e tutti gli altri del pari.

ECHECRATE

E chi, Fedone, si trovava presente?

FEDONE

Degl'indigeni c'era quest' Apollodoro, e Critobolo e il padre suo Critone, e di più Ermogene ed Epigene ed Eschine e Antistene. V'era altresì Ctesippo il Peaneo e Menesseno; e qualcun altro di quei del luogo; Platone, credo, era ammalato.

ECHECRATE

C E forestieri, ce n'era?

FEDONE

Sì, Simmia il Tebano, e Cebete e Fedonde e da Megara Euclide e Terpsione.

ECHECRATE

O Aristippo e Cleombroto c' erano?

FEDONE

No davvero; si diceva, fossero in Egina.

ECHECRATE

E chi altri c'era?

FEDONE

Credo, su per giù, i presenti fossero questi (9).

ECHECRATE

Su ora; che discorsi, dici, si fecero.

III

FEDONE

Procurerò di raccontarti ogni cosa da principio. Sempre, anche nei giorni innanzi, eravamo soliti e io e gli altri di visitare Socrate, radunandoci per tempissimo nel tribunale, nel quale appunto s' era fatto il giudizio; poichè era vicino alla carcere. Aspettavamo ogni volta, sino a che la carcere non fosse aperta, passando il tempo a conversare insieme; poichè non s' apriva di buon' ora; appena aperta, entravamo da Socrate e il più delle volte si passava la giornata con lui. Ebbene, quel giorno ci radunammo anche più presto; giacchè nel giorno prima, all' uscire dalla carcere, avevamo sentito, che fosse giunta la nave da Delo; sicchè ci demmo la voce di tornare al luogo solito il più presto possibile. E ci fummo; e il custode, che soleva aprire, venutoci incontro ci disse di aspettare, e non passare prima ch' egli ce n' avesse dato l' ordine. Poichè, dice, gli

D

E

Undici sciolgono Socrate, e gli danno il comando, che questo giorno debba essere l'ultimo di sua vita. E dopo un indugio non lungo, tornò e ci ordinò d'entrare. Ed ecco, che, entrati, troviamo
60 Socrate, slegato pur allora, e Santippe (10), tu la conosci, che teneva il figliuolo di lui, e seduta accanto. Ora come Santippe ci ebbe visto, dette in un pianto, e disse di quelle parole che le donne sogliono: — Socrate, ecco, l'ultima volta che gli amici tuoi parleranno teco e tu con loro.

E Socrate, volto lo sguardo a Critone, Critone, dice (11), qualcuno la conduca via di qua e la rimeni a casa.

E mentre alcuni dei familiari di Critone la
B condussero via, che gridava e si batteva, Socrate, mettendosi a sedere sul letto, piegò la gamba e la fregò colla mano; e mentre stropiccia — Che assurda cosa, dice, e' si vede essere, amici, questa, che gli uomini chiamano il piacere; come è maravigliosa natura la sua dirimpetto a quello che pare essere il suo contrario, il dolore, in ciò che non vogliano bensì l'uno e l'altro trovarsi insieme presenti nell'uomo, ma però quando uno corra dietro all'altro e lo prenda, sia costretto, sto per dire, a prendere anche l'altro, come se essendo pur due, pendessero da un
C capo solo (12). E mi pare, dice, che se questo Esopo l'avesse inteso, avrebbe composto una favola, che l'Iddio volendo rappaciarli da nemici che erano, poichè non potette, legò le loro estremità l'una coll'altra; e perciò, quello a cui sia occorso l'uno, ecco gli segue dopo anche l'altro. Siccome appunto ora a me, poichè per ef-

fetto della catena v' era prima il dolore nella gamba, ecco ora seguire (13) il piacere.

IV

(*Cebete*) Qui, Cebete, pigliando la parola, Affè di Giove, Socrate, dice, hai fatto bene a ridurmelo in mente. Poichè, delle poesie che tu hai composto, verseggiando le favole di Esopo, D e il proemio (14) ad Apollo, già altri parecchi, ed anche Eveno (15) stamane, m' hanno domandato con qual mai pensiero tu, da che sei venuto qui, hai fatto versi, non avendone mai fatti prima. Sicchè, se ti preme che io abbia modo di rispondere ad Eveno, quando m' interroghi di nuovo — poichè so bene che m' interrogherà — dimmi che cosa io gli debba dire.

(*Socrate*) Ebbene, dice, digli il vero, Cebete, che io non feci questa poesia per volere rivaleggiare con lui o colle poesie sue; poichè sapevo che non sarebbe facile; ma per saggiare alcuni E sogni, che cosa vogliano dire; e per sciogliermi da ogni scrupolo, se mai fosse questa la musica, che più volte mi si fosse ordinato di comporre. Poichè erano di questa sorte. Più volte, nella vita trascorsa, m' è occorso lo stesso sogno, prendendo ciascuna volta una diversa figura, però inculcandomi lo stesso (16): Socrate, dice, componi e coltiva musica (17); ed io, prima d' ora, a quello che facevo, a quello appunto credevo, che mi si esortasse e mi s' incitasse; a modo di quelli che eccitano chi già corre, il sogno eccitasse me a 61

quello a cui appunto io attendevo, al comporre musica, comecchè la filosofia sia la maggiore musica che ci esista ed io non attenda ad altro. Però, ora, poichè il giudizio ha avuto luogo, e mentre la festa dell' Iddio m' indugiava la morte, mi parve bisognare, se per avventura il sogno insistesse nel comandarmi di fare questa musica volgare, non disobbedirgli, ma farla: giacchè fosse più sicuro non dipartirsi di qui prima di B essersi levato ogni scrupolo col comporre poesie ed obbedire al sogno. Sicchè io feci prima una poesia all' Iddio, cui la presente solennità era dedicata; e dopo l' Iddio, venutomi in mente, ch' e' bisogni al poeta, se poeta vuol essere, comporre favole e non già discorsi, ed io non era favoleggiatore, per questo, le favole, che avevo a mano e sapevo a mente, quelle d' Esopo, io le voltai in versi, le prime che mi capitarono (18).

V

Tu di', adunque, questo ad Eveno, o Cebete, e che stia sano, e, se ha giudizio, mi segua al C più presto. Me ne vado via, pare, oggi; così comandano gli Ateniesi.

(*Simmia*) E Simmia — Che invito è mai, dice, Socrate, questo tuo ad Eveno? Poichè io mi sono già più volte imbattuto in lui; ebbene, da quello che io ne ho inteso, non ha proprio nessuna voglia di seguire il consiglio tuo.

(*Socrate*) Oh che, dice, non è filosofo (19) Eveno?

(*Simmia*) A me almeno pare, dice Simmia.

(*Socrate*) Lo vorrà, dunque, dice, ed Eveno, e chiunque s'occupi degnamente di siffatto studio. Però, forse, non violenterà sè medesimo; poichè dicono che non sia lecito.

E nel dire ciò, calò le gambe dal letto a terra, e così seduto continuò quind'innanzi la conversazione. D

(*Cebete*) Ora, Cebete gli domandò. Oh, come dici tu questo, Socrate? Da una parte, non esser lecito il violentare sè stessi, e dall'altra, volere il filosofo andar dietro a chi muore?

(*Socrate*) Oh che, Cebete? Non avete tu e Simmia sentito discorrere di tali cose, quando siete stati con Filolao (20)?

(*Cebete*) Però, niente di chiaro, Socrate.

(*Socrate*) Se non che ancor io ne parlo per udita. Pure, quello che m'è accaduto di sentire, non ho nessuna ritrosia di dirlo a voi. E forse, a chi è sul fare quel viaggio colà, non v'è nulla che gli si addica meglio del meditare e del favoleggiare intorno alla natura del viaggio stesso, come si abbia a credere che la sia: poichè, che cos'altro si farebbe sino al tramonto (21)? E

VI

(*Cebete*) Ebbene, per qual mai ragione negano che sia lecito l'uccidere sè stesso, Socrate? Che io l'ho già sentito, come tu domandavi or ora, anche da Filolao, quando soggiornava presso di noi, anzi già anche da alcuni altri, che questo

62 non si debba fare; però di chiare ragioni, non ne ho mai sentita nessuna da nessuno.

(*Socrate*) Ma bisogna, dice, che tu stia di buon animo; forse ne sentirai in breve. Però ti parrà forse maraviglioso, che questa sia una sentenza assoluta, e non si dia mai all'uomo un caso in contrario. Come pure suole in altre cose, v'è momenti e persone cui giova meglio morire che vivere; pure, a questi stessi a' quali val meglio morire, ti par da maravigliare forse, che non sia ad essi santa cosa il far bene a sè medesimi, ma bisogni aspettare un benefattore (22).

(*Cebete*) E Cebete, sorridendo tranquillamente — Lo capisca Giove — dice parlando nel suo dialetto (23).

(*Socrate*) E davvero, dice Socrate, a sentirla B così, la cosa parrebbe irrazionale; ma pure, ha forse qualche ragione. In vero, il discorso, che se ne fa negl'insegnamenti segreti (24), che noi uomini, cioè, siamo in un carcere, e uno non se ne debba liberare da sè, nè fuggirne, a me pare un gran discorso, e non facile a penetrare (25); però, questo mi pare, Cebete, si dica bene, che sono gli Dii quelli che prendono cura di noi, e noi uomini siamo agli Dii una delle cose loro. O non ti pare così?

(*Cebete*) A me sì, dice Cebete.

(*Socrate*) Ora, dic'egli, tu stesso, se uno che ti appartiene, uccidesse sè medesimo, senza che tu gli abbi dato segno di volere ch'egli muoia, C non te ne sdegneresti con lui; e se avessi modo d'infliggergli qualche pena, non gliela infliggeresti?

(*Cebete*) Di certo, dice.

(*Socrate*) Ebbene, quindi, in questo senso forse, non è irrazionale, che uno non si debba uccidere prima che Iddio non gliene abbia mandata una necessità, come appunto è la presente per noi.

VII

(*Cebete*) Questo sì, dice Cebete, par verisimile. Quello però, che dicevi or ora, che i filosofi sentono facilmente volontà di morire, questo m' ha aria d' un assurdo, quando sia conforme a ragione ciò che anche si diceva ora, che Iddio sia colui che si prende cura di noi, e noi si sia cose sue. Poichè non ha ragione che quelli che vanno per sapienza innanzi a tutti, appunto questi non provino rincrescimento a uscire da una tutela, in cui soprintendono loro gli Dei, gli ottimi tra tutti i soprintendenti. Già non crede di curare meglio sè stesso diventato libero. Un insensato avrebbe forse questa opinione, di dover fuggire dal padrone, e non calcolando che non debba già fuggire dal buono, anzi rimanergli accanto il più che può, ne fuggirebbe a torto; dove chi ha mente, desidererebbe sempre di stare presso a chi è migliore di sè. Quantunque così, Socrate, venga fuori, si vede, il contrario di ciò che si diceva or ora; poichè converrà, che a' sapienti rincresca il morire, e gl' insipienti ne godano. E

(*Socrate*) E Socrate parve compiacersi dell' argomentazione di Cebete, e voltatosi a noi altri, — Sempre, dice, Cebete pesca ragiona- 63

menti nuovi, e non vuole acconsentire alla prima a ciò che altri dica.

(*Simmia*) E Simmia, ma in verità, Socrate, anche a me, dice, pare almeno ora che Cebete dica qualcosa; poichè, per volere che cosa mai uomini davvero sapienti fuggirebbero da padroni migliori di loro e se ne libererebbero? E a me pare che Cebete miri col discorso a te, il quale sopporti così facilmente di abbandonare B noi e gli Dei, padroni pur buoni, come ne convieni anche tu.

(*Socrate*) Avete, dice, ragione. Poichè credo che voi intendiate che io debba qui fare le mie difese, come in tribunale.

(*Simmia*) Appunto, dice Simmia.

VIII

(*Socrate*) Su via, dic'egli, ch'io mi provi a difendermi davanti a voi più persuasivamente che non ho fatto davanti a' giudici. Poichè io, dice, C Simmia e Cebete, se non credessi di andare presso altri Dii sapienti e buoni, e per giunta presso uomini usciti di vita migliori di quei di qui, avrei torto a non sentire rincrescimento di morire. Ma ora, sappiate bene, che io spero di giungere presso uomini buoni (26); e su ciò io non vorrei neanche insistere più di così; ma che io debba giungere presso gli Dii padroni al tutto buoni, sappiate bene, che se v'ha cosa di questo genere, sulla quale io mi senta forte, è appunto questa. Sicchè a me perciò non ne rincresce come agli altri; poi-

chè sono in buona speranza, che qualcosa ci sia in serbo per i morti, e, come si dice anche ab antico (27), molto meglio per i buoni che non per i cattivi.

(*Simmia*) E oh che, Socrate, dice Simmia, hai tu in mente di andartene via tenendoti questo pensiero in te o vorrai pure mettercene a parte? D Poichè mi sembra, che questo tu lo debba bene accomunare anche con noi; e ad un tempo ti verrà fatta la difesa, quando tu ci persuada quello che asserisci.

(*Socrate*) Ma mi ci proverò, dice; però prima, guardiamo questo Critone, che cosa è mai quello che pare mi voglia dire da gran tempo.

(*Critone*) Oh che altro, Socrate, Critone dice, se non questo; che chi deve darti il veleno (28), mi ripete già da un pezzo che ti si debba raccomandare di parlar il meno possibile. Poichè dice, che quelli che parlano, si riscaldino E più del dovere: ora, non bisogni preparare al veleno nessuna simile disposizione; se no, talora sieno costretti a berne due e tre volte quelli che fanno qualcosa di simile.

(*Socrate*) E Socrate, Mandalo, dice, a spasso. Soltanto s'apparecchi lui, quanto a sè, a darlo due volte, e se occorre, anche tre.

(*Critone*) Me lo immaginavo, dice Critone: ma mi dà noja da un pezzo.

(*Socrate*) Non gli dar retta, dice.

Oramai voglio, a voi giudici, render ragione del come a me paia che, secondo ogni verisimiglianza, un uomo, che abbia davvero passata la sua vita a filosofare, debba essere di buon ani- 64

mo quando sia per morire, e nutrire buona speranza, che l'aspettino di là grandissimi beni, dopo venuta la fine sua. Come, adunque, ciò sia, Simmia e Cebete, io mi proverò ad esporvelo.

IX

In effetto, tutti coloro, che s'occupano di filosofia rettamente, risicano di aver nascosto altrui, che il loro studio non è se non questo solo: — morire ed esser mórti (29). — Ora, se ciò è vero, sarebbe certamente strano porre il cuore per tutta la vita a non altro che a ciò, e poi quando arrriva, rammaricarsi di quello a cui da gran tempo s'era posto il cuore e lo studio.

E Simmia, ridendo, Affè di Giove, dice, o B Socrate, mi hai fatto ridere, ed ora non ne avevo proprio voglia. Credo, in fatti, che il mondo, a sentire ciò che tu dici, lo riterrebbe detto assai bene dei filosofi; e i miei compaesani ti so dire che converrebbero teco e di molto, che i filosofi abbiano propriamente voglia di morire, e quanto a sè, si son bene accorti che quelli son degni di subirla, la morte (30).

(*Socrate*) E direbbero bene il vero, Simmia, eccettochè se ne sieno accorti essi. Poichè sfugge loro, in qual senso hanno voglia di morire, e in che modo sono degni di morte e di qual morte, quelli che sono filosofi veramente. Sicchè discor- C riamo, dice, con nòi stessi, e costoro, mandiamoli pure con Dio. Crediamo noi che la morte sia qualcosa?

(*Simmia*) Sicuro, dice Simmia pigliando a parlare.

(*Socrate*) E non altro, n'è vero, se non la liberazione dell'anima dal corpo? E l'esser morto sia questo, il farsi da parte il corpo di per sè liberato dall'anima, e lo stare a parte l'anima, liberata dal corpo, di per sè? È qualcos'altro che questo, la morte?

(*Simmia*) No, ma questo, dice.

(*Socrate*) Ora, considera, brav'uomo, se a te paia lo stesso che a me: poichè di qui, credo, noi verremo meglio in chiaro di ciò che ricerchiamo. D

Ti par egli, che sia da filosofo il tener dietro a quelli che si chiaman piaceri, per esempio, a quelli dei cibi, e delle bevande?

(*Simmia*) Affatto, Socrate, dice Simmia.

(*Socrate*) Ma che? a quei di Venere?

(*Simmia*) In nessuna maniera.

(*Socrate*) O che? gli altri blandimenti del corpo ti par'egli che un siffatto uomo li reputi pregevoli; per esempio, acquisti di vestimenta magnifiche e di calzari, e gli altri rabbellimenti del corpo ti pare ch'egli ne faccia stima, o invece li disprezzi, sin dove non sia giocoforza che se ne serva? (31) E

(*Simmia*) A me certo pare, che li disprezzi, dice, quello che è filosofo veramente.

(*Socrate*) Adunque, e' ti pare in complesso, dice, che lo studio di un tale uomo non abbia ad oggetto il corpo, bensì sin dove può distaccarsi da questo, sia rivolto all'anima?

(*Simmia*) A me sì.

(*Socrate*) Sicchè non è per prima cosa chiaro
65 che il filosofo, in tali cose, discioglie, il più che può, l'anima dalla comunanza del corpo, a differenza dagli altri uomini?

(*Simmia*) Si vede.

(*Socrate*) E certo, Simmia, al mondo pare che chi non gode di nessuna di tali sensazioni nè vi partecipa, non gli valga il pregio di vivere; anzi stia poco discosto dall'esser morto quello che non si dia per nulla pensiero dei piaceri, ond' è istrumento il corpo.

(*Simmia*) Dici appunto il vero.

X

(*Socrate*) E che ora dell'acquisto stesso della intelligenza? (32) È sì o no ostacolo il corpo,
B quando uno lo prenda a compagno nella ricerca? Intendo, come dire, questo; la vista e l'udito hanno alcuna verità per gli uomini; o invece, anche i poeti ce lo cantano sempre, nè udiamo nè vediamo di preciso nulla (33)? Quantunque, se delle sensazioni del corpo non sono precise nè chiare queste, mal lo sarebbero, di certo, le altre; poichè sono pur tutte da meno di quelle: o non ti paiono?

(*Simmia*) Certo sì, rispose.

(*Socrate*) Ora, quando l'anima, dic'egli, raggiunge la verità? Allorchè, in effetto, prenda a considerare qualcosa in compagnia del corpo, è chiaro che allora è ingannata da esso.

(*Simmia*) Vero.

(*Socrate*) E non è nel ragionare (34), più che in altro mai, che le diventa manifesto alcuno degli enti?

(*Simmia*) Sì.

(*Socrate*) E allora, certo, ragiona il meglio, C quando nessuna di tali sensazioni la conturba, nè udito nè vista nè dolore nè piacere di sorta, ma si raccolga tutta, il più possibile, in sè medesima, mandando a spasso il corpo; e sin dove può, non accomunandosi con esso, nè avendovi contatto, aspiri all' ENTE.

(*Simmia*) Così è.

(*Socrate*) Ora, in ciò, l'anima del filosofo non ha soprattutto in dispregio il corpo e non fugge da esso, e cerca di appartarsi in sè stessa?

(*Simmia*) Pare.

(*Socrate*) E che mai, Simmia, pensi di tali D altre cose? S'ha da dire che vi sia il giusto per sè (35), o nulla?

(*Simmia*) S'ha da dire, affè di Giove.

(*Socrate*) E, da capo, il bello ed il buono?

(*Simmia*) E come no?

(*Socrate*) Ora, hai tu visto cogli occhi nessuna di tali cose?

(*Simmia*) In nessuna maniera, io, dice quello.

(*Socrate*) Ma ci hai tu mai toccato con altra qualsia delle sensazioni del corpo? E dico di tutte; della grandezza, per esempio, della sanità, della forza, e dell' altre cose tutte, in una parola, nella loro essenza (36), in ciò che ciascuna si trovi *essere*: è mediante il corpo, che si contempla E egli il più vero di esse, o è in vece così: quello di noi, che più di tutti e più esattamente si appa-

recchi a concepire col pensiero per sè ciascuna cosa intorno a cui mediti, quegli andrebbe più vicino al conoscerla, ciascuna cosa?

(*Simmia*) Appunto.

(*Socrate*) Ora, non farebbe ciò il più puramente colui, che verso ciascun ente andasse, il più che può, con esso solo il pensiero (37), nè la vista chiamando, nel pensare (38), in ajuto, nè altra sensazione nessuna traendo a compagna 66 del ragionamento (39), ma usando del puro pensiero di per sè solo a cogliere puro ciascuno degli enti, liberatosi, il più possibile, dagli occhi e dagli orecchi, e, a dirla in breve, da tutto insieme il corpo, come quello che perturba e non lascia all'animo possedere il vero e la intelligenza, quando si metta di mezzo? Non è questi, Simmia, quello che se altri mai, coglierà l'ente?

(*Simmia*) Non ti so esprimere quanto tu dici vero, risponde Simmia.

XI

(*Socrate*) Non è necessario, dice, che da tutto B ciò si formi nei filosofi genuini una tale opinione da tenere tra di loro de' discorsi così: — c'è pericolo, che solo, come dire, un sentiero ci conduca alla meta, poichè s'è a lume di ragione scoperto (40), che sino a che noi abbiamo il corpo, e l'anima nostra è commista con un siffatto malanno, non c'è verso che si venga mai in adeguato possesso di quello che desideriamo: che è, affermiamo, il vero. Infatti, il corpo ci dà infinite brighe per il necessario nutrimento; e se ci

piombino addosso dei malanni, c'impediscono C
d'andare a caccia di quello che È: e d'amori ci
riempie, e di desiderii e di paure e d'immagini
d'ogni forma e di molte inezie, sicchè, come si
dice, proprio in realtà (41), per sua colpa, non
ci riesce neanche d'intendere nulla e poi nulla
giammai (42). E in effetto, sì a guerre, sì a se-
dizioni e sì a zuffe non v'è altro che dia motivo,
se non il corpo e le cupidigie sue. Poichè le
guerre ci accadono tutte per acquistare beni; e i
beni siamo costretti ad acquistare per il corpo, D
servendo al comodo suo; e di qui, siamo distolti
dal filosofare per tutte queste cagioni. E il peggio
è, che anche negl'intervalli che ci dà alquanto di
pace, e ci s'è rivolti a meditare qualcosa, ecco
che nel bel mezzo della meditazione, e' si caccia
in mezzo a casaccio, e ci cagiona tumulto e tur-
bamento, e ci sbalordisce per modo che non si
può per causa sua scorgere il vero; sicchè in
realtà ci si è chiarito, che, se dobbiamo mai sa- E
pere alcuna cosa puramente, ci si deve liberare
da esso, e con sola per sè l'anima contemplare
soli per sè gli oggetti; e allora, e' sembra, noi
conseguiremo quello di cui siamo in desiderio e
diciamo essere amanti, l'intelligenza, quando si
sia finiti, secondo mostra il discorso, ma vivi
no (43). In effetto, se in compagnia del corpo
non è lecito di conoscere puramente nulla, l'una
delle due: o non v'hà modo di acquistare il sa-
pere (44) o dopo morti; poichè allora l'anima
starà essa di per sè, innanzi no. E mentre vi-
viamo, così, e' risulta, saremo più presso al sa- 67
pere, se ci si affiati col corpo quanto meno è

possibile, nè ci si accomuni con esso, eccetto sin dove ve ne sia necessità assoluta, nè ci s'imbratti della natura di esso, anzi se ne diventi puri, sino a che Iddio stesso non ci disciolga: e così puri, liberati della demenza del corpo, verremo, secondo è verisimile, in compagnia di persone come noi, e conosceremo per noi stessi tutto quanto è sincero; e questo forse (45) è il vero. Poichè toccare con quello che non è puro, B a quello che è tale, bada che non sia lecito. Tali, Simmia, io credo, che debbano necessariamente essere i discorsi vicendevoli e le opinioni di quanti sono rettamente filomati (46) o amici, che si voglia dire, dell'apprendere. O non ti par'egli così?

(*Simmia*) Come nulla più, Socrate.

XII

(*Socrate*) Adunque, dice Socrate, se ciò, amico, è vero, molta speranza ha chi sia giunto dove io m'incammino ora, di conseguire colà, se in altro luogo mai, pienamente quello per cui ci siamo dati tantó da fare nella vita trascorsa, C sicchè il viaggio che mi si comanda ora, è fatto con buona speranza non solo da me, ma da chiunque altro creda d'avervi disposta, come purificata, la mente.

(*Simmia*) Certamente, dice Simmia.

(*Socrate*) E purificazione non è per avventura quello, che nel discorso si ripete già da un pezzo, il separare, cioè, il più che si può, l'anima dal corpo, e l'assuefarla a ritrarsi in sè da ogni parte

del corpo, e raccogliersi tutta in sè e dimorare al possibile, sì nel presente e sì poi, sola per sè, D disciolta dal corpo come da catene?

(*Simmia*) Certamente, dice.

(*Socrate*) Ora, non si chiama morte questo, un discioglimento e una separazione di un' anima da un corpo?

(*Simmia*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) E discioglierla, diciamo, è il proposito soprattutto di quelli che filosofano rettamente; e la meditazione dei filosofi è appunto questa, discioglimento e separazione dell' anima dal corpo o no?

(*Simmia*) Pare.

(*Socrate*) E ora, come dicevo da principio, non sarebbe ridicolo, se un uomo, che si prepara durante la vita a vivere così da sentirsi il più vicino possibile all' esser morto, poi, giunta E la morte, se ne rammaricasse? Non è ridicolo?

(*Simmia*) E come no?

(*Socrate*) Adunque, o Simmia, dice, quelli che filosofano rettamente, meditano in verità di morire, e l' esser morti per loro è meno pauroso che per chi si sia al mondo. E considera da ciò. Se son pure entrati da ogni parte in ostilità col corpo, se son pure in desiderio di avere l' anima sola di per sè, se poi, succeduto questo, temessero e si rammaricassero, non sarebbe un' irragionevolezza grande, se non andassero volentieri colà (47), dove giunti hanno speranza di conse- 68 guire quello che amarono durante la lor vita, — e l' intendere fu quello che amarono — ed essere liberati dall' aver seco ciò di cui s' erano

fatti nemici? O molti, morendo i loro amati umani (48) e mogli e figliuoli, hanno pur voluto andare di loro grado nel mondo di là, menati da questa speranza di vedere colà quelli onde erano in desiderio, e stare con loro (49); ed uno invece che abbia davvero amato l'intendere, e nutra fortemente in cuore questa speranza di non poterlo conseguire in nessun altro luogo mai degnamente, B se non nel mondo di là, si rammaricherà di morire, e non andrà colà di suo buon grado? Si deve credere di sì, amico, quando egli sia filosofo per davvero; poichè sarà fortemente d'avviso che in nessun altro luogo egli coglierà puramente l'intelligenza, se non colà. Ma se ciò è così, come dicevo pur ora, non sarebbe un'irragionevolezza grande, se un tal uomo avesse paura della morte?

(*Simmia*) Grande davvero, affè di Giove, dice l'altro.

XIII

(*Socrate*) Sicchè quando tu veda rammaricarsi un uomo che sia per morire, non t'è segno sufficiente ch'egli, adunque, non era un filosofo, che vuol dire un amico del sapere, bensì un amico del corpo? Ora, accade che questo stesso C sia altresì amico del denaro e degli onori, ovvero d'una di queste due cose o di tutteddue (50).

(*Simmia*) Appunto, dice, è così come tu dici.

(*Socrate*) Ora, dice, Simmia, la qualità che si chiama coraggio, non si addice soprattutto a coloro i quali sono in tale disposizione di animo?

(*Simmia*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) E la temperanza altresì, quella che la gente chiama temperanza, il non lasciarsi scompigliare dalle cupidigie, ma averle in dispregio e vivere ordinati, non s'addice soprattutto a quelli soli che soprattutto tengono il corpo a vile e vivono filosofando?

(*Simmia*) Necessariamente, dice.

(*Socrate*) Di fatti, dice, se tu ti vorrai fare un concetto di quello che negli altri sia il coraggio e la temperanza, ti parranno assurdi. D

(*Simmia*) Oh! e come, Socrate?

(*Socrate*) Tu sai, dice, che questi altri pensano tutti, che sia uno dei grandi mali la morte?

(*Simmia*) E' d'assai, dice.

(*Socrate*) Adunque, è per timore di maggiori mali che cotesti coraggiosi sopportano la morte, quando la sopportino?

(*Simmia*) Questo è.

(*Socrate*) Sicchè per via dell'avere avuto paura, e per paura i coraggiosi tutti son tali, da' filosofi in fuori. Quantunque, davvero, sia assurdo, che uno sia per paura e viltà coraggioso. E

(*Simmia*) Certo sì.

(*Socrate*) E che? quelli di loro, che sono ordinati, non incorrono in questo stesso, ciò è d'essere per licenziosità temperanti? Quantunque noi diremo che ciò sia impossibile; eppure è tale il caso che accade a costoro con questa loro temperanza scipita; poichè, temendo di rimanere privi di altri piaceri e desiderosi di questi, si astengono da alcuni sopraffatti da altri. Quantunque il la-

sciarsi dominare da' piaceri si chiami appunto li-
69 cenziosità; ma pure accade loro, dominati da piaceri, di dominarne altri. Che è simile a quello che si diceva or ora; essere a un certo modo divenuti temperanti per effetto di licenziosità.

(*Simmia*) Sì che n' ha l' aria.

(*Socrate*) O beato Simmia, bada, in effetto, che non sia già questa la retta (51) via alla virtù; barattare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure; e i maggiori coi minori, come monete, ma la retta moneta sia soltanto quell' una, colla quale simili cose si devono barat-
B tare tutte, l' INTELLIGENZA (52); e con questa ed insieme con questa si venda davvero e si compri in realtà ogni cosa, e coraggio e temperanza e giustizia; ed in somma ogni virtù vera si acquisti coll' intelligenza, vi si trovino o no i piaceri e le paure e le altre tali impressioni tutte (53); dove, separate dalla cognizione e trafficate le une colle altre, bada che non sia niente altro se non una scenografia una virtù siffatta (54), e servile in realtà, e senza nulla di sano nè di vero; ed il
C vero in realtà non sia se non una cotal purificazione da tutte siffatte impressioni, e la temperanza, e la giustizia e il coraggio e la intelligenza stessa un cotale purificamento (55). E v'è caso, che cotesti institutori delle iniziazioni non siano già gente da poco, ma sino ab antico ci adombrino, che chi giunga nel mondo di là, non ammesso a' misteri nè iniziato, giacerà nel brago; dove, chi giunga colà purificato ed iniziato, abiterà in compagnia degli Dii. Poichè, dicono gl' intendenti dell' iniziazioni, portatori di

ferule ve ne sono molti, ma invasati pochi (56); e questi, nel mio parere, non sono altri se non quelli che hanno filosofato, o vogliam dire, amato la sapienza, rettamente. Del cui novero appunto, niente nella mia vita tralasciai per essere ancor io, anzi ci misi tutto l'animo. Se io poi ci ho messo l'animo rettamente, e son venuto a capo di nulla, ne sapremo il certo pervenuti colà quando Dio voglia, di qui a poco, come a me pare. D

Queste sono, dunque, le cose, o Simmia e Cebete, che io dico a mia difesa, come non sia senza ragione, che io non m'abbia a male di lasciare voi e i padroni di qui, nè me ne rammarichi, riputando che anche colà io sia per ritrovare buoni padroni ed amici non meno che qui. Al che dai più non s'ha fede. Ora, se io sono nella mia difesa riuscito più persuasivo con voi che coi giudici Ateniesi, non sarebbe altro che bene. E

XIV

(*Cebete*) Quando Socrate ebbe finito di parlare, Cebete, sottentrando, Socrate, dice, nel rimanente a me pare che si discorra bene; ma in quanto all'anima, se ne vive pure tra gli uomini in un dubbio grande, che, dopo ch'essa si sia disciolta dal corpo, non esista più in nessun posto, ma si corrompa e perisca nel giorno stesso che l'uomo muoia, — appena liberata dal corpo ed uscitane, come spirito o fumo, non se ne vada 70

via, dispersa, a volo e non sia più nulla in nessun posto; poichè, se essa stesse dove che sia raccolta da sè da sè e liberata da cotesti mali che tu hai esposto pur ora, vi sarebbe molta e bella B speranza, Socrate, ch'egli è vero ciò che tu dici. Ma ciò, appunto, forse richiede non piccola conferma e prova, che l'anima, morto l'uomo, esista e conservi potere e intelligenza (57).

(*Socrate*) Dici il vero, Cebete, Socrate dice; ma, oh bene! che, s'ha a fare? o vuoi che noi si conversi appunto di ciò, se è verisimile, che stia così o no?

(*Cebete*) Quanto a me, dice Cebete, sentirei volentieri quale opinione tu abbia su questo.

(*Socrate*) E non v'è, crederei, — dice l'altro, C Socrate (58) — nessuno, neppure se fosse un autor comico (59), che, ascoltandomi ora, potesse dire che io ciancio e non discorro di quello che mi appartiene. Sicchè se pare, si deve discutere.

XV

Ebbene, consideriamo per questa via, se le anime degli uomini usciti di vita stiano in un mondo di là o pur no. Ora, e' c'è un antico discorso, e l'ho a mente, ch'esse siano di qui pervenute colà, e di nuovo poi tornino qui, e si generino da' morti (60). E se il vero è questo, che da' morti si rigenerino i vivi, potrebbe mai succedere che l'anime nostre non esistano D colà? In effetto, non si rigenererebbero, se non esistessero, e che ciò sia, se n'avrebbe prova

adeguata, se diventasse manifesto davvero, che i vivi non si generano da niente altro che da' morti. Se ciò poi non è, ne occorrerebbe un altro de' discorsi.

(*Cebete*) Appunto, dice Cebete.

(*Socrate*) Ebbene, dice l'altro, non considerare ciò solo rispetto agli uomini, se vuoi venirne in chiaro più facilmente, ma rispetto altresì agli animali tutti ed alle piante; e insomma, di quante cose hanno generazione, riguardiamo di tutte, se così tutte si generino, non altronde, cioè, che da' contrarii i contrarii, a quante almeno accade d'averne uno, come è il bello contrario al brutto e il giusto all'ingiusto, e ve n'ha così altri infiniti. Sicchè consideriamo ciò, s'egli sia necessario, che quello cui è contrario qualcosa, non si generi esso da niente altro che dal contrario ad esso. Come dire, quando qualcosa diventi più grande, è necessario, che di più piccolo ch'era prima, diventi (61) poi più grande? E

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) E quando diventi più piccolo, non diventerà di più grande ch'era prima, più piccolo poi? 71

(*Cebete*) È, dice, così.

(*Socrate*) E del pari, di più forte più debole e di più lento più veloce?

(*Cebete*) Certo sì.

(*Socrate*) Oh che? se qualcosa diventi peggiore, non di migliore che era; e se più giusto, di più ingiusto?

(*Cebete*) E come no?

(*Socrate*) Sicchè, siamo abbastanza chiari di

questo, che tutte le cose così si generano, i contrarii da' contrarii?

(*Cebete*) Certo sì.

(*Socrate*) E che poi? V'è in essi anche qualcosa come questo? Di mezzo, per esempio, tra i contrarii tutti che vanno a coppia, due gene- B razioni, dall'uno all'altro e dall'altro da capo di ritorno all'uno; di mezzo tra l'oggetto più grande e il più piccolo, l'aumento e il decremento; e così quà diciamo aumentare, e là decrescere?

(*Cebete*) Sì, dice.

(*Socrate*) E anche lo scomporsi e il ricomporsi, e il raffreddarsi e il riscaldarsi, ed ogni altro simile trapasso, quando anche talora non gli si dà un nome, pure, coi fatti, è necessario che succeda sempre così, che l'uno stato (62) si generi dall'altro, e vi sia generazione dagli uni negli altri a vicenda.

(*Cebete*) Sicuro, dice l'altro.

XVI

C (*Socrate*) E che? dice; v'è egli qualcosa contrario al vivere, come è il dormire allo svegliarsi?

(*Cebete*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) Che?

(*Cebete*) L'esser morto, dice.

(*Socrate*) Ora, questi due stati non si generano l'uno dall'altro, poichè sono contrarii, e di mezzo tra essi, che sono due, le generazioni non sono due?

(*Cebete*) E come no?

(*Socrate*) Ebbene, di queste due coppie di generazioni, che dicevo pur ora, io, dice Socrate, te ne dirò una, così la coppia stessa, come le generazioni; tu mi dirai l'altra. La coppia è di qui il dormire, di là l'essere sveglio, e dico che dal dormire si generi l'essere sveglio e dall'essere sveglio il dormire, e le generazioni loro essere l'una l'addormentarsi, l'altra il ridestarsi. Ti va, dice, o no? D

(*Cebete*) Sicuro.

(*Socrate*) Ora, fammi tu lo stesso discorso, dice, circa la vita e la morte. Non dici, che il vivere sia contrario all'essere morto?

(*Cebete*) Sì veramente.

(*Socrate*) E si generino l'uno dall'altro?

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) Or bene, dal vivo, che è quello che si genera?

(*Cebete*) Il morto, dice.

(*Socrate*) E dal morto, dice l'altro, che?

(*Cebete*) Bisogna, dice, convenirne, il vivo.

(*Socrate*) Dai morti, adunque, o Cebete, si generano le cose vive e i vivi? E

(*Cebete*) Chiaro, dice.

(*Socrate*) Esistono, dunque, dice, le anime nostre nel mondo di là?

(*Cebete*) Si vede.

(*Socrate*) E delle generazioni, che costì intervengono, non si trova essere chiara l'una? Poichè il morire è chiaro di certo; o no?

(*Cebete*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) Come, dunque, dice quello, faremo?

Non le assegneremo una contraria generazione di riscontro, ma sarà zoppa la natura qui? O è necessario assegnargli, al morire, una generazione contraria?

(*Cebete*) Senza dubbio, dice.

(*Socrate*) Quale questa?

(*Cebete*) Il rivivere.

(*Socrate*) Ora, dice quello, se il rivivere c'è, 72 sarebbe questa una generazione da' morti a' vivi, il rivivere?

(*Cebete*) Certo.

(*Socrate*) Adunque, anche qui si va d'accordo tra noi che i vivi si generino da' morti, niente meno che i morti da' vivi. Ora, noi si credeva che ove questo succedesse, si sarebbe avutò in ciò una sufficiente prova che sia necessario, che le anime dei morti esistano in qualche luogo, donde poi generarsi da capo.

(*Cebete*) Mi pare, o Socrate, dice, dietro il convenuto, essere necessario che così sia.

XVII

(*Socrate*) Ebbene, dice, guarda, Cebete, per questa via che non se n'è neanche convenuti a torto, come a me pare. Poichè, se i contrarii non si ricambiassero sempre gli uni gli altri, B come girando in cerchio, ma la generazione camminasse diritta dall'uno soltanto nel suo dirimpetto, e non si ripiegasse da capo nell'uno, nè facesse piegatura, tu intendi, che le cose finirebbero coll'assumere tutte la stessa figura, e sa-

rebbero affette allo stesso modo e cesserebbero dal generarsi?

(*Cebete*) Che vuoi dire, dice?

(*Socrate*) Non è punto, dice, difficile concepire quello che io dico; ma, per mo' d'esempio, se avesse bensì luogo l'addormentarsi, ma non gli rispondesse il risvegliarsi, che si genera da quello che dorme, tu intendi, che tutto finirebbe col mostrare, che il caso d'Endimione (63) è una baia, e non se ne vedrebbe ricordo in nessun posto poichè a tutto sarebbe successo lo stesso che a lui, di dormire; e se tutto si mescolasse, e niente si separasse, si avvererebbe in breve quel d'Anassagora (64); — insieme ogni cosa. — E allo stesso modo anche, caro Cebete, se tutto morisse quello che avesse partecipato del vivere, e dopo morto, le cose morte dimorassero in questa forma e non rivivessero da capo, non è molto necessario che tutto finisse col morire e non vivesse nulla? Poichè, se d'altronde si generassero i vivi e i vivi morissero, che mezzo c'è egli, che tutto non si fosse oramai consumato nella morte?

(*Cebete*) Neanche uno, Socrate, mi pare, dice Cebete: ma mi sembri dire al tutto vero.

(*Socrate*) Poichè, Cebete, dice, gli è, pare a me, propriamente così e non altrimenti; e noi non ci s'inganna nel convenirne, bensì son cose verissime sì il rivivere e sì il generarsi i vivi da' morti, e l'esistere le anime de' morti, ed essere altresì migliore la sorte delle buone, peggiore quella delle cattive (65).

XVIII

(*Cebete*) E di certo, dice Cebete sottentrando a parlare, anche secondo quel discorso, Socrate, s'egli è vero, che tu eri solito di fare spesso, che l'imparare non sia per noi altro se non il ricordare, anche secondo questo è pur necessario che noi in qualche tempo anteriore avessimo dove si sia imparato quello che ricordiamo al presente; ora questo è impossibile, se l'anima non fosse stata dove che sia prima d'essersi generata dentro questa umana forma; sicchè anche
73 per questa via risulta che l'anima sia alcunchè d'immortale.

(*Simmia*) Ma, Cebete, dice Simmia pigliando la parola, come si dimostra ciò? Rimettimelo in mente; poichè non me ne ricordo gran fatto in questo momento.

(*Cebete*) Con una unica ragione, dice Cebete, bellissima che gli uomini, interrogati, dicono, se uno gl'interroga bene, di per sè ogni cosa come sta; quantunque, se non si trovasse essere dentro essi scienza e una diritta ragione, non sarebbero in grado di far ciò. Difatti, se uno li meni
B dinanzi a figure geometriche o a qualcos'altro di simile, quì si riscontra chiarissimamente ch'egli è così (66).

(*Socrate*) E se, Simmia, dice Socrate, non ti persuadi per questa via, guarda, se tu non vieni nel parer nostro guardandovi per quest'altra. Poichè, già, tu dubiti come mai ciò che si chiama imparare, sia ricordare.

(*Simmia*) Dubitarne, no, dice Simmia, no davvero; ma appunto ho bisogno che mi succeda quello di cui si discorre, ricordarmene; anzi da quello che Cebete accennò, io, sto per dire, me ne ricordo già, e me ne persuado; pure non sentirei meno volentieri ora, per quale via tu t'eri messo a dimostrarlo. C

(*Socrate*) Per questa io, dice. Noi si conviene, che uno il quale si ricorda una cosa, deve questa averla saputa prima.

(*Simmia*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) E non si conviene anche, che quando una nozione (67) si presenti in un simile modo, essa sia una ricordanza? E intendo questo modo io. Quando uno o avendo visto una cosa o udito o ricevutone qualche altra sensazione, non solo conosca quella, ma ne concepisca (68) anche un'altra, la cui nozione non sia la stessa, ma diversa, non diciamo noi a ragione che quest'altra, della quale ha colto il concetto (69), è ricordata?

(*Simmia*) Come dici?

(*Socrate*) Per mo' d'esempio, simili casi. La nozione dell'uomo e quella della lira sono diverse. D

(*Simmia*) E come no?

(*Socrate*) Ora non sai tu, che gli amanti, quando vedono una lira o un vestito, o qualunque altro oggetto, di cui l'amato loro è solito usare, sono soggetti a ciò: hanno conosciuta la lira, ed ecco, sorgere loro nel pensiero (70) l'idea (71) del fanciullo del quale la lira era? Ora, questo è ricordanza; come è appunto accaduto più d'una volta, che alcuno, vedendo Simmia, si è ricor-

dato di Cebete (72), e d'altri simili casi ve ne sarebbe infiniti.

(*Simmia*) Infiniti, certo, affè di Giove, dice Simmia.

E (*Socrate*) Ora, dice l'altro, non è ricordanza un caso siffatto? Soprattutto quando ad uno succede di cose che per effetto di tempo e per non aversi posto il pensiero, sono state dimenticate già?

(*Simmia*) Certo sì, dice.

(*Socrate*) E che? dice l'altro: si dà egli che uno vedendo dipinto un cavallo e dipinta una lira si ricordi d'un uomo, e vedendo dipinto Simmia si ricordi di Cebete?

(*Simmia*) Sicuro.

(*Socrate*) E non si dà anche, che vedendo dipinto Simmia uno si ricordi di esso Simmia?

74 (*Simmia*) Si dà, sì, dice.

XIX

(*Socrate*) Ora, da tutti questi casi non risulta che la ricordanza abbia luogo dai simili, ed altresi dai dissimili?

(*Simmia*) Risulta.

(*Socrate*) Ma quando uno si ricordi di alcuna cosa per effetto di somiglianza, non è necessario che gli succeda anche questo: concepisca, se alla cosa che gli sta davanti, manchi o no, quanto a somiglianza, nulla di quella che si è ricordata?

Viene di necessità, dice.

Ora, considera, quello dice, se la cosa è così. Si dice noi che vi sia un uguale? Non intendo dire un legno a un legno nè un sasso a un sasso, nè altra nessuna uguaglianza consimile, ma al di là di tutti questi (73), un qualcosa di diverso, l'uguale per sè (74); diremo noi, B che vi sia o nò?

(*Simmia*) Diremo sì, certo, affè di Giove, dice Simmia, e come!

(*Socrate*) E sappiamo anche quello che esso è?

(*Simmia*) Sicuro, dice.

(*Socrate*) Per averne presa la nozione di dove? Non forse dagli oggetti che dicevamo ora ora? Vedendo o legni o sassi o altre qualunque cose uguali, concepimmo (75) da esse quello che è pure diverso da esse? O non ti appare diverso? E considera anche per questa via. Sassi uguali e legni, rimanendo pure gli stessi, non appaiono talora a chi uguali, a chi no (76)?

(*Simmia*) Certo sì.

(*Socrate*) Ma che? gli uguali per sè, si dà il caso, che ti appaiano disuguali mai, o l'ugua- C glianza disuguaglianza?

(*Simmia*) Mai e poi mai, Socrate.

(*Socrate*) Adunque, quello dice, cotesti oggetti uguali e l'uguale per sè non sono lo stesso.

(*Simmia*) In nessun modo, Socrate, pare a me.

(*Socrate*) Ma però, dice, da questi uguali di qui che son diversi da quell'uguale per sè, tu hai pur concepita e presa la nozione di questo?

(*Simmia*) Dici verissimo, dice.

(*Socrate*) Come di cosa simile ad essi, o dissimile?

(*Simmia*) Certo.

(*Socrate*) Non fa differenza, dice. Sempreché vedendo una cosa, tu da questa vista ne concepisci un'altra, sia simile sia dissimile, è necessario, dice (77), che questa sia ricordanza.

D

(*Simmia*) Appunto.

(*Socrate*) Oh! e che? dice; o non ci succede un caso simile rispetto ai legni, e a quegli altri oggetti, che pure dicevamo uguali? Ci pajono uguali così, come quello che è esso l'uguale, o manca loro qualcosa per essere tali quale l'uguale, o nulla?

(*Simmia*) Anzi molto, dice.

(*Socrate*) Adunque, si conviene, che quando uno nel vedere una cosa, fa questo pensiero — quello che io vedo ora, vuole bensì essere quale un'altra natura di ENTE (78), però gliene manca, e non può essere tale quale è quello, ma è da meno —, ebbene chi pensa così, è necessario ch'egli si trovi di preconoscere ciò a cui dice, che quell'oggetto si assomigli bensì, ma in modo alquanto manchevole?

E

(*Simmia*) Necessario.

(*Socrate*) Che ora? C'è o no successo il simile rispetto agli oggetti uguali e ad esso l'uguale?

(*Simmia*) Per l'appunto.

(*Socrate*) È dunque necessario, che noi preconosciamo l'uguale prima del tempo in cui vedendo gli oggetti uguali per la prima volta, c'è venuto in mente che tutti questi tendono bensì

75

ad essere quale l'uguale, però ne restano alquanto in difetto.

(*Simmia*) Così è.

(*Socrate*) Ma però si conviene anche di questo, che le mosse a concepirlo noi le abbiamo prese, nè sia possibile prenderle d'altronde, se non dal vedere o dal toccare o da qualche altra sensazione; poichè son tutt'uno, qui, per me.

(*Simmia*) Tutt'uno, di fatti, rispetto a quello, che è la mira, qui, del discorso.

(*Socrate*) E sono, certo, anche le sensazioni quelle onde bisogna partire per avere il concetto che tutti gli oggetti, che cadono sotto di esse, desiderano quello che è l'uguale, e ne restano in difetto: o come si deve dire? B

(*Simmia*) Così.

(*Socrate*) Adunque, innanzi che noi cominciassimo a vedere e a udire o ad avere le altre sensazioni, è bisognato che ci accadesse di acquistare dove che sia la nozione di esso l'uguale, che mai sia; se riferendo costì gli oggetti che dalle sensazioni ci risultavano uguali, dovevamo poi concepire che hanno bensì tutti voglia di essere come quello, ma sono però da meno.

(*Simmia*) È necessario, dietro ciò che s'è detto prima, Socrate.

(*Socrate*) Ora, non abbiamo visto ed udito ed avuto le altre sensazioni appena nati? C

(*Simmia*) Di certo.

(*Socrate*) Ed è bisognato, diciamo, aver acquistato prima di quelle la nozione dell'uguale?

(*Simmia*) Sì.

(*Socrate*) Adunque, è necessario, e' si vede,

che noi l'avessimo acquistata innanzi di essere nati.

(*Simmia*) Si vede.

XX

(*Socrate*) Adunque, se, per averla acquistata innanzi di nascere, noi siamo nati avendola, noi conoscevamo e innanzi di nascere e subito nati, non solo l'UGUALE, e il MAGGIORE e il MINORE, ma anche tutte insieme le simili cose? Giacchè ora in questo discorso non si trattava dell'UGUALE più che del BELLO per sè e del BUONO per sè e del GIUSTO e del SANTO, e, come dico, di D tutto ciò che suggelliamo con un CHE È (79), sì interrogando nelle interrogazioni e sì rispondendo nelle risposte (80). Sicchè è necessario, che le nozioni (81) di tali cose tutte si sieno acquistate da noi innanzi di nascere.

(*Simmia*) Questo è.

(*Socrate*) E ch' e' si nasca sempre sapendole e si sappiano sempre durante la vita, — se però avendole acquistate non le scordassimo ciascuna volta, — poichè il sapere è questo, acquistata la cognizione di alcuna cosa tenerla e non averla perduta; o non diciamo questo dimenticanza, Simmia, la perdita della cognizione?

E (*Simmia*) Proprio questo, Socrate, dice.

(*Socrate*) Se invece, credo, avendole acquistate innanzi di nascere, le perdemmo nascendo, e di poi usando delle sensazioni quaggiù, riacquistiamo quelle cognizioni che una volta s'avevano

anche prima, non tornerebbe egli, quello che chiamiamo imparare, ad un riacquistare una propria cognizione? E chiamando ciò ricordarsi, non parleremo bene?

(*Simmia*) Sicuro.

(*Socrate*) Poichè ci è apparso pure possibile, nel sentire alcuna cosa o vederla o udirla, o riceverne un'altra sensazione qualsia, concepirne una diversa da essa, la quale si era dimenticata, e a cui quella s'accostava per esserne dissimile o per somigliarle. Sicchè, come dico, una delle due: o nascemmo conoscendole e le conosciamo tutti vita durante, ovvero più tardi, coloro i quali diciamo che imparano, non fanno altro costoro, che ricordarsi, e l'imparare non sarebbe se non una ricordanza. 76

(*Simmia*) E non può proprio essere altrimenti, Socrate.

XXI

(*Socrate*) Quale, adunque, tu scegli delle due, Simmia? Che si sia nati conoscendo o che ci si rammenti di poi di quello onde avessimo acquistata la conoscenza prima? B

(*Simmia*) Non sono, Socrate, in grado di scegliere qui per qui.

(*Socrate*) E che? hai tu modo di scegliere questo, e qual'è il tuo parere su ciò? Un uomo che sa, sarebbe in grado di render ragione di quello che sa o no?

(*Simmia*) È molto necessario, Socrate.

(*Socrate*) Oh! che ti paiono essere tutti in

grado di dar ragione di queste tali cose, che dicevamo pur ora?

(*Simmia*) Lo vorrei bene, disse Simmia; ma temo assai più, che domani a quest' ora, non vi sia più nessuno capace di farlo condegnamente (82).

C (*Socrate*) Adunque, disse, non ti pare, o Simmia, che tutti le sappiano?

(*Simmia*) In nessun modo.

(*Socrate*) Adûnque, si rammentano di cose che già impararono?

(*Simmia*) Necessariamente.

(*Socrate*) Per averne presa le anime nostre la cognizione, quando? Giacchè, di certo, dacchè noi siamo nati uomini, no.

(*Simmia*) No davvero.

(*Socrate*) Prima dunque.

(*Simmia*) Sì.

(*Socrate*) Vi erano, adunque, innanzi le anime, anche prima che esistessero in forma d'uomo, a parte dai corpi, ed avevano intelligenza.

(*Simmia*) Se però non le acquistarono, o Socrate, insieme col nascere, coteste nozioni; poichè
D riman tuttora questo intervallo di tempo.

(*Socrate*) E sia, amico; ma in quale altro intervallo di tempo le perdiamo! Dappoichè non nasciamo già avendole, secondo se n' è convenuto or ora. O le perdiamo in quello stesso in cui le acquistiamo? O hai qualche altro tempo a indicare?

(*Simmia*) In nessun modo, Socrate; non sapevo quello che mi dicessi.

XXII

(*Socrate*) Oh, non la sta, dice, dunque, Simmia, così? Se le cose che noi decantiamo sempre, ci sono, il BELLO e il BUONO ed ogni ESSENZA siffatta, e le impressioni tutte dei sensi noi le riferiamo ad essa, e questa noi la troviamo sussistente prima (83) e già nostra, e gli oggetti di quaggiù ad essa li paragoniamo, è necessario, che siccome tali cose sono (84), così anche l' anima nostra sia, anche prima che noi si sia nati; invece, se tali cose non sono, noi con questo discorso avremmo sciupato il tempo. Non è, adunque, così e non è ugualmente necessario, che tali cose siano, e che sieno le anime nostre innanzi d'esser nati noi; e se quello no, neanche questo? E

(*Simmia*) Non ti so dire, Socrate, dice Simmia, quanto a me sembri ciò necessario ugualmente; e in un bel porto, davvero, ci s'è rifugiato il discorso, nell'esistere, del pari, l' anima nostra innanzi che noi fossimo nati, e quell'essenza, che tu ora dici. Giacchè quanto a me io non ho nulla di così evidente, com'è questo, che tutte le tali cose sieno quanto più si può essere, il BELLO, il BUONO, e tutte quelle che tu dicevi or ora. E quanto almeno a me, io ne son chiaro abbastanza. 77

(*Socrate*) Oh, e Cebete? — dice Socrate — poichè bisogna persuadere anche Cebete.

(*Simmia*) Abbastanza anche lui, dice Simmia, credo io; quantunque non vi sia uomo più pertinace di lui a ripugnare alle ragioni. Pure credo che di ciò si sia persuaso appieno; che B innanzi che noi nascessimo, la nostra anima era.

XXIII

Però, se sarà ancora, dopo che si sia morti, non pare neanche a me, Socrate, dice che si sia chiarito; ma osta tuttora quello che Cebete diceva dianzi, il sospetto dei più che l'anima non s'abbia a dileguare insieme col morire dell'uomo, e questo sia ad essa la fine dell'essere. Di fatti, dov'è l'ostacolo ch'essa si generi bensì e consti (85) di dove che sia, ed esista innanzi di pervenire nel corpo umano; ma poichè vi sia pervenuta e se ne liberi, allora finisca ancor essa, e si corrompa?

C (*Cebete*) Parli bene, Simmia, dice Cebete; poichè s'è, e' si vede, dimostrato la metà, sto per dire, di quanto si deve, che, innanzi che noi fossimo nati, l'anima nostra era; ora, bisogna dimostrare per giunta che anche dopo morti l'anima nostra sarà, niente meno di quello che innanzi che noi nascessimo, se la dimostrazione vuol aver compimento.

(*Socrate*) S'è dimostrato, dice Socrate, o Simmia e Cebete, già ora; se volete mettere questo ragionamento ultimo insieme con quello su cui ci accordammo prima, che tutto il vivente si generi dal morto. Poichè, se l'anima c'è anche

prima, ed è necessario, ch' essa, procedendo al vivere e generandosi, non si generi da niente altro che da morte e dall' esser morta, come mai non è necessario ch' essa sia anche dopo morte, poichè bisogna pure che si generi di nuovo? Adunque, quello che chiedete, s' è dimostrato già ora. D

XXIV

Pure, mi pare, che tu e Simmia andresti volentieri vie più a fondo di questo discorso; e siate, a modo dei fanciulli, in paura che per davvero il vento non la soffi via e non la dissipi nell' uscire del corpo, in ispecie quando ad uno accada di morire non in un momento di calma, bensì d' una grande bufera. E

(*Cebete*) E Cebete sorridendo: Appunto, Socrate, dice, come se s' avesse paura, provati tu a farci animo. O piuttosto, non come se s' avesse paura, noi; forse e' c' è dentro di noi un fanciullo, che ha di tali timori (86). Proviamoci adunque, a persuaderlo, costui che non tema la morte, come le fantasime.

(*Socrate*) Ma occorre, dice Socrate, fargli tutti i giorni l' incantesimo, insino a che non l' abbiate scongiurato.

(*Cebete*) E di dove, Socrate, dice, noi chiameremo un buono incantatore di tali malefizii, poichè tu, dice, ci lasci? 78

(*Socrate*) Oh, dice, l' Ellade è grande, o Cebete, e d' uomini buoni dentro di essa ce n' è, e poi le genti barbare sono molte (87). Ebbene

bisogna queste rifrustarle tutte, in cerca d'un tale incantatore, non perdonando nè a denari nè a fatiche, poichè non v'è nulla in cui voi spendereste denaro più opportunamente. E bisogna anche cercare da per voi gli uni cogli altri; chè forse non trovereste di leggieri chi potesse far ciò meglio di voi.

(*Cebete*) Ma non si mancherà, dice Cebete;
B però torniamo donde ci siamo dipartiti, se è col piacer tuo.

(*Socrate*) Ma col piacer mio, certo; come non sarebbe?

(*Cebete*) Parli bene, dice.

XXV

(*Socrate*) Ebbene, dice Socrate, non ci si deve dirigere a noi stessi un'interrogazione di questo genere? A qual mai cosa, cioè, si addica di patire questo accidente, l'andare in dileguo, e di quale cosa temere, che lo patisca, e di quale no? E dopo ciò, considerare da capo, se l'anima è dessa, e dietro queste conclusioni fidare o temere per l'anima nostra?

(*Cebete*) Dici il vero, dice.

(*Socrate*) Ora, non si addice a quello che nasce di composizione ed è composto, il patire
C ciò, l'essere disciolto nella stessa maniera in cui s'è composto; mentre, se v'ha cosa, cui accade d'essere incomposta, a questa sola, se a nessun'altra mai, s'addice di non patire tali accidenti?

(*Cebete*) Mi pare, dice Cebete, che così debba essere.

(*Socrate*) E le cose, che serbano sempre lo stesso tenore e sono allo stesso modo (88), non è verisimile, che sieno appunto esse le incomposte; ed invece, quelle che variano secondo i tempi e non serbano mai lo stesso tenore, queste sieno le composte?

(*Cebete*) A me almeno pare così.

(*Socrate*) E ora, dice, guardiamo in viso quelle che furono oggetto del precedente discorso. Quella ESSENZA per sè (89), della quale interrogando e rispondendo, diamo ragione col dire, che essa È, serba sempre al medesimo modo lo stesso tenore (90) o varia secondo i tempi (91)? L'UGUALE per sè, il BELLO per sè, ciascuna cosa per sè che È (92), l'ente, oh! accoglie mutazione mai per picciola che la sia? Ovvero, ciascuna di esse cose, che È, essendo uniforme essa per sè, serba al medesimo modo lo stesso tenore sempre, e non accoglie giammai per nessuna via in nessun modo alterazione nessuna? D

(*Cebete*) È necessario, dice Cebete, che serbi allo stesso modo lo stesso tenore, o Socrate.

(*Socrate*) Ma che è mai delle cose molteplici, come uomini o cavalli o vestimenta o altre simili di qualunque genere, sia uguali sia belle, sia quali si sia altre omonime (93)? Serbano forse lo stesso tenore, ovvero tutto al contrario di quelle, nè esse con sè, nè l'una con l'altra non serbano, son per dire, giammai in nessun modo lo stesso tenore? E

(*Cebete*) Appunto così queste, dice Cebete, all' inversa; non stanno giammai nello stesso modo.

79 (*Socrate*) Ora, queste cose qua tu le potresti pur toccare, vedere, sentirle cogli altri sensi; ma quelle, che serbano sempre lo stesso tenore, con che altro mai tu le apprenderesti (94), se non col raziocinio della mente (95)? Ma le son pure invisibili codeste e non mostrabili.

XXVI

(*Cebete*) Tu parli, dice, del tutto vero.

(*Socrate*) Poniamo, dunque, se tu vuoi, due specie (96) degli enti, l'una visibile, l'altra invisibile.

(*Cebete*) Poniamo, dice.

(*Socrate*) E l'invisibile, che serbi sempre lo stesso tenore, il visibile non mai lo stesso.

(*Cebete*) Poniamo, dice, anche questo.

B (*Socrate*) Oh! su via, di noi stessi v'ha altro se non il corpo e l'anima?

(*Cebete*) Non altro, dice.

(*Socrate*) Ora, a quale specie diremmo che il corpo sia più simile e più congenere?

(*Cebete*) A chiunque, dice, è chiaro questo: alla visibile.

(*Socrate*) E oh, che l'anima? visibile o invisibile?

(*Cebete*) Non di certo dagli uomini, Socrate, dice.

(*Socrate*) Ma noi discorriamo di cose visibili e no alla natura umana; o a quale altra tu credi?

(*Cebete*) All'umana.

(*Socrate*) Adunque, che mai diciamo dell'anima? che la sia visibile o non visibile?

(*Cebete*) Non visibile.

(*Socrate*) Invisibile adunque.

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) L'anima adunque è più del corpo simile alla specie invisibile; e questo alla visibile. C

(*Cebete*) È affatto necessario, Socrate.

XXVII

(*Socrate*) Ora, non abbiamo noi detto da gran tempo anche questo, che l'anima, quando s'associ il corpo nel considerare alcuna cosa, o mediante il vedere o l'udire od alcun'altra sensazione — poichè questo vuol dire mediante il corpo, considerare alcuna cosa mediante il senso — allora è tratta dal corpo agli oggetti che non serbano mai lo stesso tenore, e vaga essa stessa, e si conturba, e barella, come briaca, poichè tali sono le cose cui tocca?

(*Cebete*) Sicuro.

(*Socrate*) Dove, quando consideri essa di per sè, vola invece colà, al PURO, e a ciò che sempre È, e all'IMMORTALE, e che non muta tenore mai; e come congenere che è con esso, sì si affiata con quello ogni volta che le accada di raccogliersi in sè medesima e ne abbia modo, e sì D

cessa dal vagare e intorno a quelle cose (97) sempre sta immutata in uno stesso modo, poichè tali sono le cose cui tocca; e non prende questa di passione sua nome d'intelligenza? (98)

(*Cebete*) È un bel parlare, Socrate, dice, il tuo, e vero.

(*Socrate*) Sicchè, e da quello che s'è detto prima, e da quello che si dice ora, a quale specie E ti pare che l'anima sia cosa più simile e più congenere?

(*Cebete*) Chiunque, Socrate, pare almeno a me, anche il più duro di cervice, concederebbe ragionando per questa via (99), che in tutto e per tutto l'anima è cosa più simile a ciò che sta allo stesso modo sempre, anzichè a quello che no.

(*Socrate*) E il corpo?

(*Cebete*) All'altro.

XXVIII

(*Socrate*) E guarda altresì da questa parte; 80 quando l'anima e il corpo stanno insieme, la natura comanda all'uno che serva e si lasci reggere, all'altra che regga e faccia la padrona: e dietro ciò, da capo, quale de' due ti par egli più simile al divino, e quale al mortale (100)? o non ti pare che il divino sia di una natura tale da reggere e condurre, il mortale da esser retto e servire?

(*Cebete*) A me sì.

(*Socrate*) Ora, a quale l'anima si rassomiglia?

(*Cebete*) Pur chiaro, Socrate: l'anima al divino, il corpo al mortale.

(*Socrate*) Ebbene, considera, Cebete, se da tutto quello che s' è detto, non ne consegue a noi questo: che al DIVINO e all'IMMORTALE e all'INTELLIGIBILE e all'UNIFORME e all'INDISSOLUBILE, e a ciò che È SEMPRE IDENTICO SECO STESSO e SERBA LO STESSO TENORE, è somigliantissima cosa l'anima; dove all'umano e al mortale e all'inintelligibile e al multiforme e al dissolubile, a ciò che non è mai identico seco secondo lo stesso tenore, sia, per contrario, cosa somigliantissima il corpo. C'è egli modo, caro Cebete, di dire che ciò non istia così? B

(*Cebete*) Non c'è.

XXIX

(*Socrate*) Oh che? poichè così è il vero, non si conviene al corpo di dissolversi subito, e all'anima invece d'essere affatto indissolubile o qualcosa di simile? C

(*Cebete*) E come no?

(*Socrate*) Ora, tu intendi, dice, che, morto l'uomo, la parte visibile di lui, il corpo, e che sta nel visibile, quello che noi chiamiamo cadavere a cui conviene di dissolversi e di cadere a pezzi, non patisce però subito nulla di ciò, ma dura un tempo abbastanza lungo, anzi bello e vegeto per un gran pezzo, quando uno finisca col corpo tuttora florido (101); per non dire, che quando sia logoro e s'imbalsami come se ne

imbalsama in Egitto (102), rimane quasi intero
D non ti so dire per quanto tempo. Oltrechè talune parti del corpo, anche dopo ch'esso si sia putrefatto, le ossa e i nervi e simili cose tutte, son pure, per così dire, immortali: o no?

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) E l'anima, adunque, l'invisibile, quello che se ne va in un luogo com'essa è, diverso da questo, nobile e puro ed invisibile (103), in un mondo di là appresso il buono e sapiente Iddio, dove, se Dio vuole, tocca fra poco ad andare all'anima mia, essa ch'è pur a noi cosiffatta e ha tale natura, appena liberata dal corpo, ecco, si è dileguata e perita, come il mondo dice? Tutt'altro, caro Cebete e Sim-
81 mia, anzi la va piuttosto così; quando si diparta pura, non traendo seco del corpo nulla, come quella che non s'è mai accomunata con esso durante la vita per sua elezione, anzi n'è rifuggita e s'è tutta raccolta in sè stessa, non meditando mai se non questo (104) — nè ciò vuol dire altro, se non l'avere filosofato rettamente, e meditato serenamente d'essere in realità morta. — O non sarebbe una meditazione della morte codesta (105)?

(*Cebete*) Sicuro.

(*Socrate*) Ebbene, poich'è tale, non se ne va essa al simile a sè, all'invisibile, al divino e all'immortale e all'intellettuale (106), dove giunta le accade d'esser felice, liberata dal vagare e da follia e da paure e da amori selvaggi e dagli altri mali umani, e, come si dice degl'iniziati (107), trascorrendo davvero tutto il rimanente tempo in com-

pagnia degli Dei? (108) Diremo così, Cebete, o altrimenti?

XXX

(*Cebete*) Così, affè di Giove, dice Cebete. B

(*Socrate*) Quando, invece, credo io, si diparta dal corpo contaminata ed impura, come quella che è sempre rimasta in compagnia del corpo e l'ha accarezzato e l'ha prediletto e si è lasciata affascinare da esso e dalla cupidigia e dalla voluttà, sì da parere che niente altro ci esista di vero se non il corporeo che si sia in grado di toccare e vedere e bere e mangiare ed usare a' piaceri di Venere; ed abituata ad avere in odio ciò che rimane bensì buio agli occhi ed invisibile, ma è intelligibile ed oggetto di filosofia, ed a starne in tremore e fuggirlo, credi tu, che un'anima in siffatta condizione si dipartirebbe sincera C essa sola?

(*Cebete*) Neanche un briciolo, dice.

(*Socrate*) Bensì penetrata, credo io, del corporeo che la consuetudine e la compagnia del corpo connaturò in essa per lo starci sempre insieme e il curarlo molto.

(*Cebete*) Certo.

(*Socrate*) E il corporeo, o caro, ci convien credere che sia deprimente e grave e terreo e visibile; sicchè un'anima, che lo possieda, n'è gravata e tratta di nuovo nelle regioni visibili per paura dell'invisibile (109), e s'aggira intorno a' monumenti ed a' sepolcri (110), intorno ai quali D appunto si vedono di tali fantasime ombratili di

anime, immagini (111) come ne danno siffatte anime che non si sono puramente disciolte, ma partecipano del visibile, onde appunto si vedono.

(*Cebete*) È naturale, Socrate.

(*Socrate*) Naturale, sì, Cebete; e altresì, che queste non sieno le anime dei buoni, bensì dei cattivi, che sono costretti a vagare in tali luoghi, pagando il fio della condotta anteriore, che è stata cattiva. E vagano insin tanto che per

E il desiderio del corporeo che si traggono dietro, sieno di nuovo legate in un corpo.

XXXI

E si legano, com'è naturale, in corpi di abitudini consimili a quelle alle quali si trovino d'essersi appunto attenuti nella lor vita.

(*Cebete*) Come tu dici, Socrate?

(*Socrate*) Così; coloro, i quali hanno atteso a fare i golosi e gl'impudichi e i beoni, e non hanno schivato tali vizii, è naturale che rivestano

82 specie (112) di asini e di siffatte bestie? o non lo credi?

(*Cebete*) È affatto naturale ciò che tu dici.

(*Socrate*) Coloro, invece, che hanno preferito le ingiustizie e le tirannidi e le rapine, in quelle dei lupi e dei corvi e dei nibbii; o in quali altre diremmo che vadano?

(*Cebete*) Senza dubbio, dice Cebete, in queste.

(*Socrate*) E non è anche chiaro, dice, delle altre, dove ciascuna vada secondo le somiglianze delle abitudini sue?

(*Cebete*) Chiaro, certo, dice; e come no?

(*Socrate*) Ora, i più felici, dice, tra questi e che vanno nel migliore dei luoghi, non devono essere coloro i quali hanno atteso alla virtù pubblica e civile; quella che appunto chiamano saviezza e giustizia, nata senza filosofia ed intelletto dal costume e dall'esercizio? B

(*Cebete*) E per che modo felicissimi costoro?

(*Socrate*) Perchè è naturale che essi trasmigrino di nuovo in un'altrettale specie civile e mansueta, come a dire, di api o di vespe o di formiche, o anche da capo, nella stessa specie umana, e che vengan fuori da essi uomini a modo (113).

(*Cebete*) Naturale.

XXXII

(*Socrate*) E nella specie degli Dei a chi non ha amato il sapere, o voglio dire, filosofato e non si diparta affatto puro, non è lecito di pervenire, bensì a questo solo, a chi è filomato o vogliam dire, amico dell'imparare (114). Sicchè per ciò è, o amico Simmia e Cebete, che quelli che filosofano rettamente, si astengono dalle cupidigie tutte proprie del corpo e si contengono (115), e non consegnano ad esse sè medesimi, non già perchè temano punto la rovina della lor casa e la miseria, come fanno i più, e gli avidi di denaro; e neanche, d'altronde, perchè abbiano paura del disonore e della mala reputazione, come C

gli ambiziosi di governo e di onore (116), perciò se ne astengono.

(*Cebete*) Nè, di fatti, questa ragione si converrebbe loro, o Socrate, dice Cebete.

D (*Socrate*) No di certo, affè di Giove, dic'egli. Quindi, dice, quelli, Cebete, a' quali punto preme l'anima propria e non vivono piaggiando il corpo, mandano costoro a spasso, e non camminano per la stessa lor via, poichè costoro non sanno dove vanno, ed essi, invece riputando di non dover operare in contradizione colla filosofia e colla liberazione e purificazione propria di essa, si volgono da questa parte, tenendole dietro per dove essa guida.

XXXIII

(*Cebete*) Come, Socrate?

(*Socrate*) Lo dirò, dice. In effetto, dic'egli, quelli che amano d'imparare, sanno che la filosofia, ricevendo la lor anima, davvero legata nel E corpo ed incollata, costretta altresì a considerare attraverso ad esso, come attraverso a un carcere, gli ENTI, e non già sola di per sè, ed avviluppata in ogni ignoranza, e scorgendo che il carcere ha questo di terribile, ch'egli è effetto di desiderio, comecchè quello che v'è legato, ha dato mano soprattutto lui a lasciarvisi legare (117), — adunque, come dicevo, quelli che 83 amano di apprendere, sanno che la filosofia ricevendo in questa condizione la loro anima, la va

confortando via via, e si prova di scioglierla mostrandole che è piena d'inganno l'osservazione per mezzo degli occhi, piena d'inganno quella per mezzo degli orecchi e degli altri sensi, e persuadendola a recedere da essi, sin quanto non è necessario l'usarne, incoraggiandola a raccogliersi seco stessa e a restringersi in sè e a non aver fede a nient'altro che a sè stessa, qualunque sia l'ENTE per sè che essa per sè pensi (118): e checchè, invece, essa veda per altrui mezzo, che è altro in altro (119), non lo reputi per nulla vero; e questo, che è così, sia tutto sensibile e visibile, e quello invece, che vede essa, intelligibile e invisibile. Sicchè l'anima di chi sia davvero filosofo, non credendo di dover contrastare a una tale liberazione, si astiene da' piaceri e dalle cupidigie e dai dolori e dalle paure, per quanto può, facendo conto che quando uno abbia goduto fuor di misura o temuto o sentito dolore o desiderio, non ha già patito da tali impressioni un male di sola quella gravità che altri crederebbe, come se per effetto di cupidigie si ammalasse o consumasse del suo; bensì, quello ch'è il maggior male di tutti e l'estremo, quello appunto patisce, e non ne fa conto.

B

C

(*Cebete*) Che è questo, Socrate? dice Cebete.

(*Socrate*) Questo, che l'anima di ogni uomo che gode o si duole grandemente di una cosa, è insieme costretta a credere, che quello, rispetto a cui ciò soprattutto le succede, sia evidentissimo e verissimo, anche quando non sia così (120). Ch'è il caso soprattutto delle cose visibili (121); o no?

(*Cebete*) Certo.

(*Socrate*) E non è in tali sensazioni, che
D l'anima è soprattutto legata dal corpo?

(*Cebete*) Oh! come?

(*Socrate*) Perchè ciascun piacere e dolore, come fornito d'un chiodo, la inchioda al corpo (122), e la conficca e la fa corporea, inducendola a credere che quelle cose sieno vere che il corpo dica tali. Poichè dal consentire d'opinione col corpo e dal provare i medesimi godimenti, l'anima è costretta, credo, a diventargli conforme di costumi e di condotta e tale da non potere punto pervenire pura nel mondo di là, ma dipartirsi di qui sempre ripiena di corpo, sì da cadere prestamente di nuovo in altro corpo, ed innaturarvisi, come seminata, e rimanere, per que-
E sto, priva della divina e pura ed uniforme compagnia (123).

(*Cebete*) È discorso verissimo il tuo, Socrate, dice Cebete.

XXXIV

(*Socrate*) Sicchè le ragioni, Cebete, per cui quelli che rettamente amano l'apprendere, sono
84 savi e coraggiosi, son queste; non quelle che il mondo appone loro; o tu credi?

(*Cebete*) No, di certo, io.

(*Socrate*) No davvero; anzi è così che l'anima d'un uomo filosofo ragionerebbe, e non penserebbe già che debba, bensì, la filosofia liberarla, ma mentre questa la scioglie, essa invece si debba consegnare a' piaceri e a' dolori, perchè la leghino

da capo, e fare un'opera non più finita, avendo a mano una tela di Penelope all'inversa (124); bensì, crede di dover vivere apparecchiando a sè una calma da piaceri e da dolori, seguendo il raziocinio, e persistendo sempre in ciò, nel contemplare il vero e il divino e l'inopinabile (125) B e nel lasciarsene nutrire insino che viva, e quando sia morta, pervenuta nel congenere e nel simile, essere liberata da' mali umani. E quando sia nutrita così, non v'è punto pericolo che tema, o Simmia e Cebete, se queste sono state le cure sue, che dispersa alla dipartita dal corpo, soffiata via da' venti e sgomenta, dispaia e più non sia in nessun posto.

XXXV

Dopo che Socrate ebbe detto ciò, si fece silenzio per lungo tempo, ed egli stesso era tutto C al discorso pur allora finito, come appariva a guardarlo, e così i molti più di noi. Cebete, però, e Simmia si dissero qualche parola; e Socrate, vedendoli, gl'interrogò: — Oh che, dice, a voi par egli forse quello che s'è detto in qualche parte manchevole? In effetto, dà luogo tuttora a molti sospetti ed obbiezioni, chi voglia andare in fine di tali cose in maniera soddisfacente. Ora, se avete il pensiero ad altro, non dico nulla; ma se vi comunicate qualche dubbio su questo, non esitate punto e a dirlo voi e a D chiarire, se in qualche altro modo vi pare che si sarebbe detto meglio, e a prendermi di nuovo

con voi, se credete di potere con me venirne a capo più facilmente.

E Simmia dice — Ebbene, Socrate, io ti dirò il vero. Poichè è un pezzo che ciascheduno di noi, avendo un dubbio, dà di gomito all'altro, e l'esorta a dimandare, poichè abbiam pure desiderio di udire, ma sentiamo scrupolo di darti noia; non debba forse riuscirti spiacevole per la presente sventura.

E quegli, udito ciò, rise tranquillamente e, E Bravo, Simmia, dice; davvero, riuscirei malamente a persuadere gli altri, che io non creda sventura il presente caso, quando io non posso persuadere neanche voi, anzi temete, che io non sia ora di più difficile umore, che non era prima; ed io vi devo, si vede, parere che valga in divinazione meno dei cigni, i quali, quando sentano giunta l'ora di morire, essi che cantan pure per il tempo innanzi (126), cantano allora 85 il più e il meglio che sanno, tutti contenti che sono d'andare presso l'Iddio di cui sono servitori (127). E gli uomini, per la paura che hanno essi della morte, dicono il falso anche dei cigni, e affermano, che questi cantano di dolore, rimpiangendo la morte, e non ragionano, che nessun uccello canta, quando abbia sete o freddo, o senta qualche altro dolore, neanche l'usignolo stesso e la rondine e l'upupa, dei quali pur si dice che cantino per dolore piangendo (128); ma a me nè questi mi pare che cantino per dolore, e neanche i cigni. Anzi, come cosa, credo, ch'essi B sono d'Apollo, sono indovini, e prevedendo i beni che gli aspettano nel mondo di là, cantano

e godono in quel giorno, come non mai per il tempo innanzi. Ora, io mi reputo e d'essere io stesso conservo dei cigni, e di non avere dal padrone minor dono (129) di divinazione di loro, e neanche di dipartirmi dalla vita di peggio voglia di essi. Perciò, occorre che voi diciate e dimandiate, tutto quel che volete, sinchè gli Undici degli Ateniesi (130) lo permettano. C

Tu discorri bene, Simmia dice; ed io dirò il mio dubbio, e poi, alla sua volta, questi ti dirà dove non ammette quello che s'è detto. Poichè, Socrate, a me di tali cose pare forse il medesimo che a te; che saperne il chiaro nella presente vita sia o impossibile o qualcosa di difficilissimo; però, d'altra parte, il non mettere alla riprova per ogni modo quello che se ne dice, e il non desisterne innanzi che uno non ne possa proprio più dal considerarle sotto ogni aspetto, sia da uomo grandemente molle: giacchè bisogna, intorno ad esse, conseguire uno di questi due intenti, o sia imparare da altri come stanno, sia trovarlo da D sè, ovvero, se ciò è impossibile, prescegliendo almeno il migliore dei ragionamenti umani e il più inoppugnabile, portato da questo, come da una zattera, navigare arrisicando la vita, quando uno non possa essere trasportato più sicuramente e senza risico sopra più saldo veicolo, o qualche divina ragione (131). Sicchè, anche, io non mi vergognerò ora d'interrogare, soprattutto dopo che tu parli così, nè avrò da accagionarmi più tardi, ch'io non dicessi ora quello che mi pare. Poichè a me, Socrate, dopo averci ripensato e da me e con costui, non mi appare, quello che

s' è detto, esser tale da chiamarcene gran che soddisfatti.

XXXVI

E E Socrate — E ti appare forse il vero, dice; ma di', qual' è il punto dove non ti soddisfa.

(*Simmia*) Quanto a me, dice l'altro, questo, che, certo, dell'armonia della lira e delle corde altri potrebbe fare appunto questo stesso discorso; che l'armonia è qualcosa d'invisibile e d'incorporeo e di bellissimo e di divino nella lira ac-
86 cordata; però la lira stessa e le corde siano corpi e corporee, e composte e terree, e congeneri al mortale. Sicchè, se uno, dopo infranta la lira, ovvero tagliate o spezzate le corde, facendosi forte dello stesso ragionamento tuo, sostenesse come sia tuttora necessario, che quell'armonia perduri e non sia morta; — dappoichè non si possa dare, che mentre, spezzate le corde, la lira sussista tuttora, e sussistan tuttora corde che son pure mortali, l'armonia invece, essa che ha co-
B mune natura ed è congenere col divino e coll'immortale, sia morta, morta innanzi al mortale —; sicchè dicesse necessario, che essa l'armonia esista pure dove che sia, ed il legno e le corde si putrefacciano, innanzi che quella patisca nul-
C la (132). E di fatti, Socrate, io, per me, credo che tu sia già capace che noi ci formiamo dell'anima un concetto più ch'altro così, come, se teso il corpo nostro e contenuto da caldo e da freddo e da arido e da umido e d'altre simili cose, appunto sia una mescolanza e un'armonia di que-

ste l'anima nostra, quando esse siano a dovere e misuratamente mescolate le une colle altre (133). Ora, se l'anima nostra si trova essere un'armonia, è chiaro che quando il corpo nostro si rilasci fuor di misura o si tenda per effetto di malattia e di altri mali, vien subito la necessità che l'anima se ne muoia, pure essendo divinissima, come appunto le altre armonie, che si riscontrano nei suoni e nelle opere tutte degli artefici; e che i resti, invece, del corpo perdurino molto tempo, insino a che sieno bruciati o putrefatti (134). Guarda dunque che cosa noi ridiremo a questo discorso, se uno pretenda che l'anima, essendo mescolanza delle cose che sono nel corpo, in quella che si chiama morte, perisca per la prima. D

XXXVII

(*Socrate*) Qui, Socrate dopo guardato di qua e di là, com'era per lo più solito, e sorridendo, — Parla bene Simmia — dice. Però, se qualcuno n'ha modo meglio di me, perchè non risponde? Chè m'ha l'aria di avermelo attaccato da bravo, il mio discorso. Però, mi pare, che innanzi di rispondere occorra prima sentire Cebete, che E censura, per parte sua, gli abbia a muovere lui, affinchè nell'intervallo noi si deliberi che cosa dire; e dipoi, sentito, o convenire con essi, se ci paiano di stare in tono; se no, allora sì, pigliare in mano la difesa del discorso nostro. Su via, dice, o Cebete, che era alla tua volta quello che turbava te? —

(*Cebete*) Ecco, dice Cebete, che te lo dico.
87 A me, in vero, pare che il ragionamento non ha fatto un passo, e come si diceva dianzi, è soggetto sempre a quella stessa censura. Che l'anima nostra esistesse anche prima di venire in questa forma, non ritratto, che non si sia chiarito assai a garbo, e se la parola non è prosuntuosa, assai soddisfacentemente (135): ma che, anche dopo morti noi, essa esisterà dove che sia, a me non sembra del pari. Che l'anima non sia cosa più forte e più longeva del corpo, io non lo concedo all'obbiezione di Simmia; poichè a me pare, che in tutti questi rispetti essa si vantaggi di molto. Oh! dunque — il ragionamento potrebbe dire — che dubbio hai tu ancora poichè tu vedi
B che morendo l'uomo, ciò che v'ha di più debole in lui, sussiste tuttora? Non ti pare necessario, che perduri pure durante questo intervallo di tempo ciò che ha in lui di più longevo? Ebbene, quello che io contrappongo a ciò, guarda (136) se vale qualcosa: però, m'accorgo, ho ancor io, come Simmia, bisogno d'una immagine. Chè a me pare, che a dire così, sia come se uno, morendo un tessitore vecchio, dicesse che l'uomo non è morto, ma deve pur essere in qualche luogo, e ne fornisse a prova il vestito ch'egli portava, tessuto da lui stesso, che dura e non è perito; e a chi non glielo credesse, dimandasse, se sia la natura del-
C l'uomo più longeva, che non quella del vestito che s'usa e si porta; e quando altri gli rispondesse, — oh! quella dell'uomo di molto, — crederebbe d'avere con ciò dimostrato, che, adunque, più che mai l'uomo dura, poichè quello ch'è

meno longevo di lui, non è perito. Ora, la cosa, credo, o Simmia, non sta così; di fatti, bada anche tu a ciò ch'io dico. Non v'ha uno solo che non riterrebbe che dica cosa stolida chi dice questo; poichè il tessitore che ha consumato e tessuto tali vestiti, è finito bensì dopo di essi che sono stati molti, ma innanzi, credo, dell'ultimo, e D per questo l'uomo non è punto più da meno nè più debole del vestito. Ora, questa stessa immagine, credo io, s'applicherebbe all'anima rispetto al corpo, e mi parrebbe parlarne a dovere, chi ne dicesse bensì il medesimo che l'anima è cosa longeva e il corpo più debole e di più breve durata, ma però ciascun' anima, aggiungesse, consumi molti corpi, soprattutto quando viva molti anni; poichè fluisca pure il corpo e perisca a sua posta mentre l'uomo tuttora vive, ma se l'anima ritessa sempre da capo quello che si consuma, sia ben necessario, che quando essa l'anima muoia, si trovi a rivestire quello tessuto da ultimo, e perisca solo prima di questo; e morta poi l'anima, E allora sì il corpo mostri oramai la sua natura di debolezza, e putrefatto se ne vada presto in dileguo. Sicchè non c'è da stare di buon animo fidando, che, dopo morti noi, l'anima nostra esista tuttora dovechessia. Giacchè se uno a chi 88 dice ciò, concedesse anche più di quello che dici tu, non accordandogli solo, che l'anima nostra sia esistita altresì nel tempo anteriore alla nostra nascita, ma anche che niente vieti che, dopo morti noi, essa sia ancora l'anima d'altri e lo sia per essere e per generarsi di nuovo e morire più volte, — essendo cosa così forte di sua natura

l'anima da resistere generata più volte — ma accordatogli questo, non gli concedesse ancora che essa non si affatichi nelle molte generazioni e non finisca in una delle morti a perire del tutto; ma cotesta morte e cotesta dissoluzione dal corpo, B che porti distruzione all'anima, dicesse che nessuno la conosca essendo impossibile che chi si sia di noi l'avverta.... ebbene, se è così, nessuno che affronti la morte con coraggio, può presumere che non sia un folle coraggio il suo, quando non abbia modo di provare, che l'anima è cosa affatto immortale e da non potere perire (137); e se no, dev'essere pur necessario che chi è per morire, tema per l'anima sua che nella presente disgiunzione dal corpo non muoia del tutto.

XXXVIII

FEDONE

Ora, noi tutti, poichè gli avemmo uditi parlare, ci sentimmo in una sgradevole disposi- C zione di animo, come dicemmo poi gli uni agli altri, perchè noi eravamo già fortemente persuasi del discorso di prima ed essi ci avevano messo di nuovo sottosopra, gittandoci nell'animo non solo la sfiducia delle ragioni dette innanzi, ma anche di quelle che si sarebbero potute dire di poi, che non si avesse ad essere, noi, giudici buoni a nulla, ovvero non fossero le cose stesse tali da non potersi provare.

ECHECRATE

Affè degli Dei, o Fedone, v'intendo e vi

scuso. In fatti a me stesso, nel sentire ora te, occorre alla mente un pensiero così: Oh! a qual ragionamento avremo più fede da qui innanzi? Che era pur persuasivo quello che Socrate faceva pur ora, ed eccolo ora affogato nel dubbio. Giacchè non ti so dire quanto m'entri nell'animo e ora e sempre cotesto discorso, che l'anima sia un'armonia, e come ripetuto ora, m'ha tornato a mente, che sono stato già prima di questo parere ancor io. Sicchè ho di nuovo grande bisogno ora, come da principio, d'un altro ragionamento qualsia, il quale mi persuada che l'anima del morto non muoia insieme. Dimmi dunque, in nome di Dio, per qual via Socrate proseguì il suo? E se egli, come dici di voi, mostrò punto che gliene rincrescesse, ovvero no, ma gli venne tranquillo e calmo in soccorso? E se il soccorso fu bastevole o manchevole?

D

E

Insomma raccontami ogni cosa per filo e per segno meglio che tu possa.

FEDONE

Oh! in fede mia, Echecrate, Socrate m'ha stupito sempre, ma non ne ho provato mai tanta ammirazione quanta allora, presente com'ero. In fatti, che un siffatto uomo trovi che cosa dire, non è punto straordinario, forse; ma quanto a me, quello che io ammirai in lui, fu soprattutto questo, la mitezza e benevolenza e compiacenza colla quale egli accolse il discorso dei giovanetti; poi, come prontamente avvertì l'impressione che i discorsi ci avevano fatta; poi, come ci risanò bene, e noi, come dire fuggiti

89

e disfatti, richiamò indietro ed invitò a stargli a' fianchi, e considerare il ragionamento in sua compagnia.

ECHECRATE

Deh! come?

FEDONE

Ti dirò; poichè io mi trovavo seduto a destra di lui accanto al letto sopra uno sgabello B basso, ed egli molto più alto di me. Sicchè egli carezzandomi il capo, e premendomi i capelli sul collo — giacchè era solito, quando gliene venisse l'occasione, di scherzare co' miei capelli — Domani dice, o Fedone, te le taglierai forse queste belle chiome (138).

(*Fedone*) Pare, Socrate, dico.

(*Socrate*) No, se tu senti me.

(*Fedone*) Oh perchè, dico?

(*Socrate*) Anzi, dice, oggi stesso, io le mie e tu queste, se il ragionamento ci si spegnesse e C noi non si potesse risuscitarlo. Ed io, di certo, se fossi te ed il ragionamento mi sfuggisse di mano, io farei giuramento, come gli Argivi (139), di non lasciarmi crescere i capelli, innanzi che io non avessi combattendo vinto il discorso di Simmia e di Cebete.

(*Fedone*) Ma, dico, contro due, c'è il detto, neanche Ercole basta (140).

(*Socrate*) Ebbene, tu chiama me, Joleo, in aiuto, dice, insino ch'è ancora giorno.

(*Fedone*) Ti chiamo, dico, dunque in aiuto, non già come Ercole io, ma come Joleo chiamò Ercole.

(*Socrate*) Sarà tutt'uno, dice.

XXXIX

Ma prima guardiamoci, che non ci succeda un caso!

(*Fedone*) Quale, dico?

(*Socrate*) Che non si diventi misologi, nemici, voglio dire, del ragionare, come chi diventa misantropo; comecchè, dice, non v'ha male che uno possa patire maggiore di chi prende in odio il ragionare (141). E si genera dallo stesso costume, la misologia e la misantropia. Chè la misantropia ti s'insinua dall'avere senz'arte posto fede in qualcuno fuor di misura, e credere che un uomo sia in tutto verace e sano e fido, e poi di lì a poco ritrovarlo cattivo ed infido, e poi ancora diverso. E quando uno soffra questo più volte e per parte, in ispecie, di persone ch'egli avrebbe riputato intimissime sue ed amicissime, finisce, a forza d'inciampare, coll'odiare tutti, e col credere che non vi sia niente di sano addirittura in nessuno; o non hai visto, che succede così? E

(*Fedone*) Sicuro, dico.

(*Socrate*) E non è vergognoso, dice? E non è chiaro, che un tale uomo si mette ad usare degli uomini senz'arte nessuna delle cose umane? Poichè, se ne usasse con arte, così crederebbe com'è; i buoni e i cattivi essere molto pochi e gli uni e gli altri, ma quei di mezzo moltissimi (142). 90

(*Fedone*) Come tu dici, dico?

(*Socrate*) Come, dice, delle cose molto pic-

cole e molto grandi. Stimi tu che vi sia nulla di più raro, che lo scoprire un uomo o un cane, o qualunque altro animale, sia molto grande, sia molto piccolo? Ovvero anche molto o veloce o lento o brutto o bello o bianco o nero? O non hai avvertito, che di tutte le simili cose B gli estremi sono scarsi e pochi, gl'intermedii abbondevoli e molti?

(*Fedone*) Certo sì, dico.

(*Socrate*) Sicchè, se fosse proposta una gara di malvagità, credi tu, che anche qui molto pochi riuscirebbero i primi?

(*Fedone*) È naturale, dico.

(*Socrate*) Naturale, sì, dice; però, non è in ciò che i ragionamenti si rassomigliano agli uomini, ed io ora son venuto dietro a te che m'hai guidato (143), bensì in ciò, che quando uno abbia messo fede in un ragionamento come vero, senza possedere l'arte di cui i ragionamenti sono l'oggetto, e poi di lì a poco gli paia falso, mentre talora è tale, talora no, e da capo diverso e poi C diverso... (144); anzi, tu lo sai, soprattutto quelli che s'occupano a ragionare pro e contro (145), finiscono col riputarsi diventati sapientissimi ed avere inteso soli, che nè delle cose non ve n'ha alcuna sana nè ferma, nè dei ragionamenti, ma tutto quello che è, proprio come nell' Euripo (146), va su e giù, si gira di quà e di là, e non rimane fermo in nulla neppure un briciolo di tempo.

(*Fedone*) Appunto così, risposi, dici il vero.

(*Socrate*) Ora, Fedone, non ti pare, dice, una pietà, se, quando v'è pure qualche ragio-

namento vero e fermo ed atto ad intendere, uno, perchè assista a ragionamenti che paiano, rimanendo gli stessi, talora veri e talora no, non ne incolpa sè stesso, nè la sua propria imperizia, ma per il dispetto finisce col rigettare di buona voglia la colpa da sè sui ragionamenti stessi, e persiste oramai, tutta la rimanente vita, nell'odiare e vituperare il ragionare, e si priva della verità e della scienza di quello che È (147). D

(*Fedone*) Affè di Giove, dissi io, una pietà davvero.

XL

Su, dunque, guardiamoci da ciò per la prima cosa; e non ci facciamo entrare nell' animo il sospetto che ne' ragionamenti non vi sia nulla di sano, ma ben piuttosto che non si sia per anche sani noi; sicchè ci si deve far cuore e procurare di risanare, te e gli altri anche per ragione di tutta la rimanente vita, me per ragione già di questa morte prossima; poichè io, quanto a me, risico di non trovarmi al presente proprio su questo punto in una disposizione di spirito degna d'un amico del sapere, bensì, come le persone affatto rozze, degna d'un amico del puntiglio. Queste in effetto, quando disputano di qualcosa, non si danno già pensiero, in che modo stia quello intorno a cui versi il discorso; bensì, che agli astanti finisca a parer vero quello ch'essi hanno asserito, quì è tutta la cura loro. E a me pare, che io al presente differisca da E 91

quelli in un punto solo; poichè non avrò a cuore, che le cose che io dico, paiano vere agli astanti se non per accessorio, bensì che paia che così stia, soprattutto a me stesso. Poichè faccio B conto, amico caro, — guarda con quanto mio vantaggio, — che, se quello che io dico, si trova esser vero, è appunto bene il persuadersene; e se poi quando uno finisce, non gli sopravanza nulla, ma almeno questo intervallo di tempo innanzi alla morte riuscirò meno sgradevole agli astanti che s'io mi lamentassi. Oltrechè quest'ignoranza non continuerà meco, chè sarebbe un male, ma perirà di qui a poco. Sicchè, dice, Simmia e Cebete, è questa la preparazione colla C quale io m'accosto al ragionamento. Però voi, se mi date retta, prendendovi poco pensiero di Socrate, ma assai maggiore del vero, se io vi paia dire qualche cosa di vero, consentirete: se no, datemi contro con ogni ragione, guardandovi che io per troppa voglia, ingannando me medesimo e voi, non me ne vada via, lasciandovi dentro come ape, il pungiglione (148).

XLI

(*Socrate*) Ma principiamo, dice. Riducetemi a mente quello che dicevate, quando non vi paia che io me ne ricordi. Simmia, in effetto, credo io, dubita e teme che quantunque l'anima sia cosa e più divina e più bella del corpo, muoia D prima di esso, poichè ha forma di armonia (149); dove Cebete mi parve, questo me lo concedesse, che l'anima sia cosa più longeva del corpo;

però quello che rimane ascoso a tutti, è questo, se l'anima, dopo consumati più corpi e più volte, nell'abbandonare l'ultimo, non perisca oramai essa stessa, e ciò appunto sia morte, la distruzione dell'anima, poichè il corpo, quanto a sè, non cessa mai di perire di continuo. Son questi o altri i punti, o Simmia e Cebete, che ci occorre di esaminare? E

Consentirono tutteddue che fossero questi.

E i ragionamenti fatti dianzi, dice, li respingete voi tutti, o altri sì, altri no?

(*Simmia e Cebete*) Altri sì, risposero, altri no.

(*Socrate*) Oh, che, dice, pensate di quel ragionamento, con cui noi sostenevamo che l'imparare sia ricordare, e che, poichè questo è, sia necessario che l'anima nostra esista in un qualunque altro luogo e innanzi che sia legata nel 92 corpo?

(*Cebete*) Quanto a me, dice Cebete, non ti so dire quanto ne rimasi allora persuaso, e vi persisto ora, come in nessun ragionamento mai.

(*Simmia*) Ed io pure, dice Simmia, sono in questa stessa disposizione, e sarei bene stupito, se, in questo, io potessi mutare parere mai.

(*Socrate*) E Socrate, Ma t'è forza, dice, o forestiero Tebano, di mutare parere, quando tu tenga ferma questa opinione, che l'armonia sia una cosa composta, e l'anima, un'armonia, si componga delle cose tese per il corpo. Giacchè certo tu non ti lascerai mai tirare a dire, B che un'armonia composta esistesse innanzi che fossero gli elementi, dei quali bisognava che essa si componesse; o ti lascerai?

(*Simmia*) In nessuna maniera, dice, Socrate.

(*Socrate*) Ed ora non t'avvedi, che è ciò appunto che t'accade di dire, quando tu, da una parte, dici che l'anima fosse innanzi di pervenire in una forma (150) e in un corpo d'uomo, e, dall'altra, ch'essa sia composta di cose che non erano ancora. Giacchè l'armonia non ti rassomiglia quello a cui tu la raffiguri (151), bensì nascono prima e la lira e le corde e i suoni tuttora disarmonici, ed ultima di tutti si costituisce C l'armonia, e muore la prima. Ora, in che modo questo ragionamento ti consonerà con quello?

(*Simmia*) In nessuno, dice.

(*Socrate*) E pure, se v'è ragionamento, l'altro dice, a cui si appartiene d'essere consono, quello dell'armonia è desso.

(*Simmia*) Sì, che gli si appartiene, dice Simmia.

(*Socrate*) Ebbene, dice, questo ragionamento non ti è consono. Ma guarda, quale dei due ragionamenti tu scegli: che l'imparare sia ricordare, o l'anima armonia?

(*Simmia*) Molto più il primo, Socrate, dice; poichè questo secondo mi è entrato nella mente senza dimostrazione per via d'una cotal verisimi-D glianza e convenienza, ch'è anche come il mondo se ne persuade; or io so bene che i ragionamenti, i quali fanno le dimostrazioni per via di verisimiglianze (152), sono prosuntuosi, e se uno non se ne guardi, ingannano molto bene sì in geometria e sì nelle altre discipline tutte. In quella vece, il ragionamento del ricordare e dell'imparare è stato fatto mediante un supposto degno d'essere accolto (153). Poichè s'è pur detto che l'anima

nostra prima di pervenire nel corpo, esista, com' esiste ad essa l'essenza, che porta per denominazione: *quello che è* (154). Or io, questa, secondo mi persuado, l'ho ammessa con sufficiente fondamento e a buon diritto. Sicchè, si vede, io sono costretto a non ammettere, o che lo dica io od altri, che l'anima sia un'armonia. E

XLII

(*Socrate*) E che, Simmia, dic' egli, per quest'altra via? Ti pare che ad un'armonia o ad alcun'altra composizione si addica di avere natura diversa da quella degli elementi, de' quali la si componga? 93

(*Simmia*) In nessuna maniera.

(*Socrate*) E neanche di fare, credo, o di patire altro da ciò che quelli o facciano o patiscano?

(*Simmia*) Consentì.

(*Socrate*) Adunque, non si addice all'armonia di andar essa innanzi agli elementi, da' quali la sia composta, ma di seguirli?

(*Simmia*) Parve anche a lui.

(*Socrate*) Ci vuole, dunque, di molto che l'armonia si muova o suoni in contrario delle sue parti, o contrasti ad esse in checchessia.

(*Simmia*) Di molto sì, dice.

(*Socrate*) Che poi? Ciascuna armonia non ha da natura questo: d'essere armonia nella misura in cui la sia armonizzata?

(*Simmia*) Non intendo, dice. B

(*Socrate*) O non sarebbe, dice, in maggior

grado armonia e di più, poniamo che ciò si possa dare (155), se fosse in maggior grado armonizzata e di più, e in minor grado e meno, se invece lo fosse in minor grado e meno?

(*Simmia*) Sicuro.

(*Socrate*) Ora, si dà ciò dell'anima, che un'anima possa anche d'un briciolo essere (156) più d'un'altra in maggior grado e più questo stesso; anima, ovvero in minor grado e meno?

(*Simmia*) Neanche d'un briciolo, dice.

(*Socrate*) Oh! su via a nome di Giove; delle anime non si dice, che l'una abbia mente e virtù e sia buona; l'altra demenza e malvagità, C e sia cattiva? E di ciò si dice il vero?

(*Simmia*) Il vero sì.

(*Socrate*) Ebbene, uno chi si sia di costoro i quali pensano che l'anima sia un'armonia, che cosa dirà egli che queste qualità, la virtù e la malvagità, sieno nelle anime? Non un'altra armonia, da capo, ed una disarmonia; e un'anima, la buona, essere armonizzata, ed in sè che è armonia, avere un'altra armonia; l'altra essere già essa disarmonica e non avere in sè altra armonia?

(*Simmia*) Non so, dice Simmia, che mi dire; è chiaro, che così direbbe chi partisse da quel supposto (157).

D (*Socrate*) Ma s'è convenuto dianzi, dice, che un'anima non sia nè più nè meno anima d'un'altra. Ora, ciò è tutt'uno col convenire che nessuna sia punto in maggior grado nè più, e neanche in minor grado, nè meno armonia d'un'altra; n'è vero (158)?

(*Simmia*) Sicuro.

(*Socrate*) E quella, che non è niente più nè meno armonia, non è nè più nè meno armonizzata. È così?

(*Simmia*) È.

(*Socrate*) E quella, che non è nè più nè meno armonizzata, v'è modo ch'essa partecipi di armonia punto più o punto meno, o non invece del pari?

(*Simmia*) Del pari.

(*Socrate*) Adunque, poichè un' anima non è questo stesso, anima, nè punto più nè punto meno d' un' altra, essa, s' intende, non è neanche armonizzata più o meno? E

(*Simmia*) Così.

(*Socrate*) E poichè questo è il caso suo, potrebbe partecipare punto più di disarmonia nè d' armonia?

(*Simmia*) No, davvero.

(*Socrate*) E poichè questo da capo è il caso suo, potrebbe partecipare l' una più dell'altra di malvagità o di virtù, quando la malvagità sia disarmonia, la virtù armonia?

(*Simmia*) Punto più.

(*Socrate*) Anzi, Simmia, meglio, a fil di ragionamento, nessun' anima parteciperà di malvagità, se è armonia. Poichè l'armonia, di certo, essendo in tutto e per tutto quest' esso, armonia (159), non potrebbe partecipare di disarmonia mai. 94

(*Simmia*) No davvero.

(*Socrate*) E neanche di certo, l'anima, essendo in tutto e per tutto anima, di malvagità.

(*Socrate*) Come mai potrebbe, dietro quello che s'è detto?

(*Simmia*) Adunque, secondo questo ragionamento, le anime tutte di tutti i viventi saranno per noi buone, se l'anime sono del pari per natura questo, anime.

(*Simmia*) A me certo pare, Socrate, dice.

B (*Socrate*) E ti par egli anche, dice lui, che si dica bene, e che il ragionamento verrebbe a questa conseguenza, se fosse retto il supposto che l'anima sia armonia?

(*Simmia*) Nient'affatto, dice.

XLIII

(*Socrate*) Che poi? dice lui, a quanto v'è nell'uomo, affermi tu che comandi altri che l'anima, soprattutto intelligente (160)?

(*Simmia*) Non io, di certo.

(*Socrate*) Cedendo all'affezioni del corpo o resistendovi anche (161)? E intendo come, per esempio, questo; quando si sente arsura e sete, tirare al contrario, al non bere, e quando si sente fame, al non mangiare; e così in altri casi in-
C finiti vediamo l'anima far contro alle affezioni del corpo, o no?

(*Simmia*) Certo sì.

(*Socrate*) E non siamo d'altra parte convenuti nei discorsi di prima, che non mai essa, quando sia pure armonia, sonerebbe in contrario del modo onde fossero tesi o rilassati o vibrassero o provassero un'altra alterazione qualsia

gli elementi, dei quali le accade di esser composta, ma invece li seguirebbe e non andrebbe loro innanzi giammai?

(*Simmia*) Ne convenimmo, dice, e come no?

(*Socrate*) E che? dice, non ci si presenta ora operando affatto all' in contrario, sì guidando gli elementi tutti dei quali altri dice ch' essa risulti, D e sì contrariandoli per poco tutti tutta la vita, e spadroneggiando per ogni modo, dove castigandoli più duramente e con dolori, nella ginnastica, per mo' d' esempio, e nella medicina, dove più mitemente, e dove minacciando, dove ammonendo i desiderii e le paure, come se fosse una diversa natura in discorso con una natura diversa da sè? Ch' è come Omero poetò nell' Odissea, dove dice che Ulisse:

> Picchiando il petto, al cuor tal disse motto:
> Soffri, o cuor; già soffristi altro più duro (162). E

O credi tu che egli poetasse così pensando che l' anima fosse un' armonia, e fatta per esser condotta dall'affezioni del corpo, e non già per condurre essa queste e padroneggiarle, essendo cosa di molto più divina che da compararla coll' armonia?

(*Simmia*) Affè di Giove, Socrate, a me pare.

(*Socrate*) Adunque, ottim' uomo, non ci vien punto bene il dire, che l' anima sia un' armonia; 95 nè, in effetto ci accorderemmo con Omero, divino poeta, nè con noi stessi.

(*Simmia*) Così è, dice.

XLIV

Va bene, — dice lui, Socrate. — Armonia, la tebana, ci si è fatta, si vede, propizia abbastanza; ed ora, Cadmo, dice, come lo propizieremo e con quale ragionamento? (163)

(*Cebete*) E' mi pare, dice Cebete, che lo scoprirai. Questo ragionamento almeno di poco fa contro l'armonia, non ti so dire con quanta mia maraviglia l'hai detto fuor d'ogni aspettazione. B Giacchè, mentre Simmia parlava, quando esponeva il suo dubbio, io mi stupivo assai, se qualcuno avesse avuto modo d'attaccare il ragionamento di lui: sicchè mi riuscì assai strano, che subito esso non sostenesse neanche il primo urto del tuo. Adunque non mi stupirei punto, se anche il ragionamento di Cadmo patisse il medesimo accidente.

(*Socrate*) Brav'uomo, dice Socrate, non vantare; che non ci avesse qualche fascino a buttar giù il ragionamento che s'è per dire (164). Se non che a ciò penserà Iddio; quanto a noi, su, all'omerica, *facendoci dappresso* (165), proviamo se tu dici nulla. Ora la somma di quello che tu C cerchi, è questa: tu pretendi che ti si mostri, che l'anima nostra sia indestruttibile ed immortale, se dev'essere nè folle nè stolida la fiducia d'un uomo, amante di sapienza o filosofo, il quale sia per morire, e fidi e stimi che morendo avrà di là una lieta sorte assai più che s'egli finisse dopo vissuta una diversa vita. Il mostrare, che

l'anima è qualcosa di forte o deiforme e che esisteva anche prima che noi uomini ci generassimo, tu dici che nulla vieta che tutto ciò non significhi già immortalità, ma bensì che l'anima è cosa longeva ed esisteva dovechessia un infinito tempo innanzi, e conosceva e faceva di molte cose; ma non perciò era punto più immortale, anzi lo stesso venire nel corpo d'un uomo le fu principio di distruzione, come una malattia; sicchè questa vita, la viva travagliata, e finendo perisca in quella che si chiama morte. E non differisce, dici, per nulla se essa venga nel corpo una volta sola o più, in quanto all'essere ciascuno di noi in timore; giacchè conviene che tema, se non sia stolido, chi non sa, nè ha modo di render ragione ch'essa sia immortale. Tali, credo, o Cebete, sono le cose che dici; e le riassumo a bella posta più volte perchè non ci sfugga nulla, e se tu vuoi, aggiunga o tolga. D E

(*Cebete*) E Cebete, Per il momento, dice, non ho bisogno nè di levare nè di aggiungere. Quello che io dico, è questo.

XLV

(*Socrate*) E Socrate, rimasto alquanto sopra di sè e pensato qualcosa tra sè e sè, — Non cerchi, dice, Cebete, una cosa da poco; occorre in effetto, trattare da capo a fondo la causa della generazione e corruzione. Ora quando tu voglia, io ti narrerò su questo i miei casi; e poi, 96

quando a te alcuna delle cose che io dica, ti paia utile, tu ne userai a formarti una persuasione circa quello che tu dici.

(*Cebete*) Ma sì, dice Cebete, voglio di certo.

(*Socrate*) Adunque, senti; ch'io te lo narro. Giacchè, dice, o Cebete, non ti so dire quanto io mi struggessi da giovine del desiderio di questa sapienza che chiamano notizia della natura (166). Mi pareva, di fatti, superba; sapere le cause di ciascuna cosa; perchè ciascuna cosa si genera e perchè perisce e perchè è; e più volte mi B rigirai di qua e di là, di su e di giù, nel prendere da prima ad esame tali questioni, come a dire, se quando il caldo ed il freddo prendono qualche putrefazione (167), allora appunto, come alcuni dicevano (168), gli animali si concreino (169), e se il sangue (170) è quello con cui pensiamo, ovvero l'aere (171) o il fuoco (172), o nessuno di questi, bensì è il cervello (173) quello che fornisce le sensazioni dell'udire e del vedere e dell'odorare, dalle quali nasca la memoria e l'opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta posate, generarsi (174) del pari C la scienza. E studiando, di rincontro, le corruzioni di tali cose, e i casi celesti e i terrestri, finii col persuadermi da me d'essere così negato per natura a siffatto studio, che niente più. E te ne dirò un argomento soddisfacente; io, di fatti, le cose che prima sapevo pur chiaramente, per quanto almeno ne pareva a me e agli altri, per effetto di questo studio io non ci vidi più nulla così in tutto e per tutto, da disimparare anche quello che innanzi io credevo di sapere, così su

molti altri punti, come su questo: — perchè l'uomo cresca. Poichè io credeva prima d'allora, D che ciò fosse chiaro a tutti, che egli crescesse per effetto del mangiare e del bere, giacchè quando pe' cibi s'accrescano carni alle carni, ossa alle ossa, e così, secondo la stessa ragione, ciascun'altra parte s'accresca di ciò ch'è proprio ad essa, ecco allora la poca mole diventata poi molta; e così il piccolo uomo diventi grande (175). Così opinava allora io; non ti par egli a modo?

(*Cebete*) A me sì, dice Cebete.

(*Socrate*) E guarda ora questa. Poichè io mi pensavo, quando un uomo, messo accanto a uno piccolo, apparisse grande, ch'io me lo spiegassi abbastanza col dire ch'egli era maggiore E del capo; e così un cavallo d'un cavallo; e, cosa ancora più evidente, i dieci mi parevano essere più degli otto per avere la giunta di due, e il bicubito maggiore del cubito perchè superiore d'una metà.

(*Cebete*) Ma e ora, dice Cebete, come tu te lo spieghi?

(*Socrate*) Oh! affè di Giove, dice, ora mi par d'essere molto lontano persino dal credere che io sappia la causa di nessuna di tali cose, io che, quando uno avesse aggiunto uno ad uno, neanche a me permetto di dire, nè che l'uno a cui s'è aggiunto l'altro, sia diventato due, nè che l'uno aggiunto e quello cui s'è aggiunto, sieno diventati due per effetto dell'aggiunzione dell'uno al- 97 l'altro; poichè mi maraviglio, come mai, quando ciascun d'essi era separato dall'altro, ciascuno era uno, e non erano allora due; e ora, dopochè

si sono accostati l'uno all'altro, questa, ecco, è per essi diventata causa di esser diventati due, il convegno in un luogo o l'essere posti l'uno accanto all'altro (176). E neanche mi posso persuadere, come, quando altri tagli per il mezzo un uno, questo, il taglio, sia diventato la causa dell'essere quello diventato due; giacchè la causa B d'allora del diventare due è contraria; allora, in effetto, perchè venivano l'uno accanto all'altro e l'uno si aggiungeva all'altro, ora invece, perchè si staccano e si separano l'uno dall'altro (177). E neanche, io mi persuado di sapere, per qual mai causa un uno qualsia si generi, e in una parola, per qual causa nessun'altra cosa al mondo o diventi o perisca o sia, almeno per questa via. Però un'altra via la imbrocco io (178); questa, io non l'accetto in nessun modo.

XLVI

Ma sentito una volta taluno leggere da un C libro, come asseriva, di Anassagora, e che diceva che la mente, in verità, sia l'ordinatrice e la cagione di tutto, io mi compiacqui di cotesta causa; e mi parve, a un certo modo, che stesse bene che la mente sia cagione di tutto, e stimai, se così è, che la mente, ordinando essa ogni cosa, ponga ciascuna nella maniera che le stia il meglio: sicchè se uno voglia ritrovare la causa di ciascuna cosa, in che maniera essa nasca o perisca o sia, gli bisogni trovarne questo, in che maniera le stia il meglio o di essere o di patire o di fare checchessia; dietro il quale di-

scorso non si convenga a un uomo di considerare sì rispetto a sè e sì rispetto agli altri, se non l'ottimo solo e il più perfetto, e d'altronde sia necessario che questo stesso conosca anche il peggio, giacchè la scienza del meglio e del peggio sia la medesima. Fondato, adunque, su questo raziocinio era contento di credere d'aver trovato un maestro della causa delle cose che sono, secondo la mia mente (179), appunto cotesto Anassagora; e m'avrebbe prima detto, se la terra è piatta (180) o rotonda (181), e dopo dettomelo, m'avrebbe spiegato la causa e la necessità, riferendosi al meglio, e come il meglio per essa era d'essere così; e se avesse asserito ch'essa era nel mezzo, avrebbe spiegato come il meglio era che fosse nel mezzo; e s'egli m'avesse mostrato ciò, io m'ero apparecchiato a non concepire mai più desiderio di altra forma di causa. E sì, che anche rispetto al sole, io m'ero similmente disposto a sentirne discorrere allo stesso modo, e della luna e degli altri astri, così quanto alla velocità respettiva, come alle fasi e agli altri loro accidenti, in qual mai modo sia meglio che ciascuno d'essi e faccia e patisca quello che patisce. Giacchè non mi sarei mai pensato ch'egli il quale pure afferma che tali cose siano state ordinate per opera della mente, apponesse poi loro altra causa se non questa, che il meglio sia ch'esse così stiano come stanno; sicchè credevo ch'egli che assegnava la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, m'avrebbe spiegato altresì così il meglio di ciascheduna, come il comune bene di tutte. E tali

D E 93 B

speranze non le avrei cedute per un gran prezzo; anzi, procuratomi i libri con gran premura, gli lessi con quella maggiore sollecitudine che seppi, affinchè io potessi il più sollecitamente possibile conoscere il meglio ed il peggio.

XLVII

Da una meravigliosa speranza, adunque, io mi sentii, amico, abbandonato via via, quando, procedendo e leggendo, vedo il mio uomo non C usare della mente in nulla, nè assegnare vere cause dell'ordine dato alle cose, ma accagionare arie ed eteri e acque e altre simili assurdità (182). E mi parve, che il caso suo fosse somigliantissimo a quello di chi dicesse che Socrate fa colla mente tutto ciò che fa, e poi, mettendosi a dire la causa di ciascun mio atto, dicesse in prima, che io siedo ora qui per questo, che il corpo mi si compone di ossa e di nervi, e le ossa sono solide, ed hanno giunture che li D separano l'uno dall'altro, e i muscoli sono in grado di distendersi e di rilassarsi, rivestendo le ossa colle carni e la pelle che le contiene; sicchè librate le ossa nelle loro commessure, i muscoli, rilassandosi e tendendosi, fanno che io sia in grado di piegare le membra, e piegato così per questa causa io siedo qui; e da capo, del mio conversare desse altre cause siffatte, accagionandone E voci e arie e uditi e altre siffatte cose infinite, trascurando di dirne la causa per davvero, che, poichè agli Ateniesi parve meglio il condannarmi,

perciò anche a me alla mia volta è parso essere meglio il sedere qui, e più giusto il fermarmi a subire quella pena che comanderanno; poichè, affè d'un cane, da un pezzo, credo io, questi muscoli e ossa, condotti dal pensiero del meglio, sarebbero o su quel di Megara o tra i Beoti (183), 99 se io non avessi creduto più giusto, più bello, anzichè fuggire e disertare, scontare alla città quella pena qualsisia cui essa condanni. Però, siffatte cose chiamarle cause è troppo assurdo; se uno dicesse che senza averle tali cose, sì le ossa e sì i nervi e quant'altro ho, io non sarei in grado di fare quello che m'è parso, direbbe il vero; ma che io per cagion d'esse faccia quello che fo e operi così colla mente, non già per l'elezione del B meglio, sarebbe segno di molta e tenace ignavia nel ragionare. Non essere buoni a distinguere, che altro è la causa di ciò che è, altro quello senza cui la causa non potrebbe essere causa! Che è ciò che la più parte, andando a tastoni come al buio, chiamano causa, applicandogli un nome non suo. Per il che appunto, chi fa ferma la terra coll'avvolgerla d'un vortice, effetto del cielo (184); chi, come ad una madia piatta, le dà l'aria a fondamento (185); mentre la forza che sta nel giacere ora, terra cielo e C aria, com'era (186) il meglio che fossero collocati, questa nè la cercano, nè credono ch'essa possieda un cotal vigore divino, ma pensano d'essere in grado di ritrovare un Atlante (187) più forte e più immortale di quella, che più rattenga insieme il tutto, ed hanno propriamente opinione che il bene ed il fine non colleghi nulla (188).

Ora, d'una causa siffatta, per sapere in che modo la stia, io diventerei volentierissimo discepolo di chi si sia; ma poichè me ne vidi privo, e non fui in grado nè di trovarla nè d'impararla da altri, vuoi tu, dice, che io ti mostri come io mi ci sia avviato a remi, non potendo a vela (189),
D Cebete?

(*Cebete*) Non ti so dire quanto io lo desideri, dice.

XLVIII

(*Socrate*) Ebbene, dice lui, dopo questo, e' mi parve, poichè non ne potetti più del mirare agli enti (190), che io mi dovessi riguardare di non patire il medesimo di quelli che contemplano e mirano il sole quando s'ecclissa; di fatti, taluni vi si guastano gli occhi, quando non ne mirino l'immagine nell'acqua o in qualch'altro simile inter-
E medio. Ora, io mi pensai qualcosa di simile, e temetti che non avessi ad accecare del tutto l'animo guardando agli oggetti (191) cogli occhi, e procurando con ciascuno dei sensi di toccare essi stessi. Sicchè mi parve bisognasse, che, rifuggendomi nelle ragioni (192), io considerassi
100 in queste la verità degli esseri. Forse, il paragone a un certo modo non calza; giacchè non concedo punto che quello che contempli gli enti nelle ragioni, li contempli in immagini più di chi li guarda nelle realità. Come si sia, fu pur questa la via per la quale io mi misi, e prendendo, in ciascun caso, a supposto la ragione

che io giudichi essere la più valida, le conseguenze che mi paiano di concordarsi con essa, io le pongo per vere, sia che si tratti di cause, sia d'ogni altra cosa, e quelle che no, per non vere (193). E ti voglio spiegare più chiaro ciò che io dico: poichè, credo, tu ora non intendi.

(*Cebete*) Affè di Giove, no, Cebete dice, non troppo.

XLIX

(*Socrate*) Ma, dice lui, io dico così, niente di nuovo, bensì quello che sempre e in altre occasioni e nel discorso di dianzi non ho mai cessato di dire. Io, in effetto, mi metto al tentativo di mostrarti quella specie di causa, che io mi sono formato; e risalgo da capo a quegli oggetti decantati tanto, e comincio di là, prendendo per supposto ch' e' vi sia un bello per sè e un buono e un grande e ogni altra cosa per sè; i quali se tu mi concedi, e mi consenti che vi sieno, io spero che da essi io ti mostrerò provenire la causa, e ti scoprirò come l'anima sia cosa immortale. B

(*Cebete*) Ma fa' conto, dice Cebete, ch'io te lo conceda, e va' pure al fondo. C

(*Socrate*) Ora, guarda, dice, se di ciò che segue da quelli, a te paia come a me. A me, in fatti, pare, se v'è altra cosa bella in fuori del bello per sè, che essa non sia bella per nessun'altra causa, se non perchè partecipa (194) di quel bello; e d'ogni cosa dico così. A una siffatta causa acconsenti?

(*Cebete*) Acconsento, dice.

(*Socrate*) Or bene, dice lui, le altre cause, coteste cause sapienti (195), io non le intendo più, nè le posso conoscere; però, quando uno mi dica, D per effetto di che una qualunque cosa sia bella, o perchè abbia un colore vivace o figura, o altra simile ragione, io tutte queste altre spiegazioni le mando a spasso — poichè in tutte l'altre mi ci confondo — e semplicemente e naturalmente e forse scipitamente m' attengo da me a me a quest'una, che non la fa bella niente altro, se non sia la presenza, sia la comunanza di quel bello, per qualsisia via o modo succeda (196); poichè su ciò io non insisto già, bensì che tutti gli oggetti belli diventano belli per il bello. Giacchè questa mi pare sicurissima risposta a me e ad altri; e tenendomivi afferE rato, io credo di non mai cadere, ma essere sicuro e per me e per chiunque altro il rispondere, che col bello gli oggetti belli diventano belli. O non pare anche a te?

(*Cebete*) Pare.

(*Socrate*) E colla grandezza, quindi, grandi i grandi; e maggiori i maggiori, e colla piccolezza minori i minori?

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) Sicchè, se uno dicesse che uno è maggiore d'un altro per il capo, e il minore minore per questo stesso, tu non l'ammetteresti; ma attesteresti, 101 che tu, quanto a te, non vuoi dire niente altro se non ciò, che tutto quello ch'è maggiore di qualcos' altro, non è maggiore con niente altro se non colla grandezza, e maggiore per

questo, per la grandezza; e il minore minore con niente altro se non colla piccolezza, e minore per questo, per la piccolezza, temendo, credo, quando tu dica che uno sia maggiore e minore d'un altro col capo, che tu non urti in un'obbiezione; prima che col medesimo il maggiore sia maggiore e il minore minore, poi che col capo che è piccolo, sia maggiore il maggiore; e ch'egli sia un portento questo che con un qualcosa di piccolo uno sia grande. O non temeresti ciò? B

E Cebete, ridendo, sì io, dice.

(*Socrate*) E che il dieci, dice lui, sia maggiore dell'otto col due, e lo soverchi per questa causa non temeresti tu di dirlo, anzichè colla quantità e per la quantità; e il bicubito maggiore del cubito colla metà, ma non colla grandezza? Certo, lo stesso timore.

(*Cebete*) Certo, dice.

(*Socrate*) Ma che? Quando uno sia aggiunto a uno, non ti guarderesti di dire, che l'aggiunzione C sia causa del diventar due, o, quello spezzato, lo spezzamento? E grideresti ad alta voce, che tu non sai che ciascuna cosa si generi per altro modo, se non partecipando della propria essenza di ciascuna cosa della quale partecipi (197); e che in questo caso tu non hai altra causa dell'essere diventato due se non la partecipazione della dualità, e questo debba essere ciò cui partecipi quello che è per essere due, e della monade quello che è per essere uno; e cotesti spezzamenti e aggiunzioni e tali altre squisitezze le manderesti a spasso, lasciando che le rispondano i più sapienti

di te; dove tu invece, temendo, secondo corre
D l'adagio, la tua PROPRIA OMBRA (198) e l'inesperienza, attaccato a questa sicurezza del supposto (199), tu risponderesti così. E se alcuno poi attaccasse (200) il supposto stesso, non lo manderesti tu a spasso e non ti asterresti dal rispondergli sino a che tu non avessi saggiato le inferenze che muovono da quello, se ti consonino tra sè o dissonino? E quando del supposto stesso ti bisognasse dar ragione, non la daresti tu per tal modo, prendendo cioè di nuovo a fondamento un altro supposto, quello che di più in su ti paresse il migliore, insino a che tu giun-
E gessi a qualcosa di bastevole in sè (201) e non ti avviluppersti già, a modo di quelli che disputano pro e contro (202), discorrendo a sbalzi, ora del principio e ora delle inferenze da esso, quando almeno tu volessi, ritrovare qualcosa di quello che È (203)? Poichè a coloro forse non preme nulla di ciò, nè se ne danno neanche un pensiero; in effetto è tanta la loro sapienza, che, pur facendo un miscuglio di ogni cosa, possono
102 piacere a sè stessi (204); ma tu, se sei del numero de' filosofi, tu, credo, faresti come dico io.

Dici verissimo, dice Simmia, e Cebete con lui.

ECHECRATE

E a ragione, affè di Giove, o Fedone; giacchè non ti so dire con quanta evidenza anche per uno di poca mente, ha quegli esposto il pensiero suo.

FEDONE

Appunto, Echecrate, e a tutti gli astanti parve del pari.

ECHECRATE

Naturale! giacchè anche a noi lontani, e che s' ascolta ora.

L

Ma deh! come continuò poi il discorso?

FEDONE

Secondo ricordo io, poichè gli fu accordato ciò, e si convenne che ciascuna delle idee sia qualcosa, e le altre cose, col partecipare di esse (205), ne prendano il nome, egli dopo questo, domandò; — Ebbene, dice, se tu di ciò discorri così, quando tu affermi che Simmia sia più grande di Socrate e minore di Fedone, non dici tu, dunque, allora, che in Simmia vi sieno tutteddue, sì la grandezza e sì la picciolezza? B.

(*Cebete*) Sì io.

(*Socrate*) Poichè, in effetto, dice lui, non convieni tu che l' essere Simmia più alto di Socrate non sia già vero nel senso che le parole dicono? Giacchè Simmia non è più alto di Socrate da natura con ciò ch' egli è Simmia, ma colla grandezza, che gli accade di avere; nè, da capo, più alto di Socrate, perchè Socrate è Socrate, ma perchè Socrate ha la picciolezza rispetto alla grandezza di lui.

(*Cebete*) Vero.

(*Socrate*) E neanche più basso di Fedone, perchè Fedone è Fedone, ma perchè Fedone ha la grandezza rispetto alla piccolezza di Simmia?

(*Cebete*) Questo è.

(*Socrate*) Così, adunque, Simmia ha nome

di essere piccolo insieme e grande, trovandosi nel mezzo de' due, superando la piccolezza del-
D l'uno (206) colla grandezza sua, e lasciando dalla grandezza dell'altro (207) superare la sua piccolezza. E sorridendo, ho l'aria, dice, di discorrere a modo di notaio (208), ma sta pure così come dico (209).

(*Cebete*) Consentì.

(*Socrate*) E lo dico per questo, che io voglio che a te paia quello che a me. Poichè a me sembra che non solo essa la GRANDEZZA (210) non s'acconci ad essere grande insieme e piccola, ma altresì che la grandezza in noi (211) non accolga giammai il piccolo, nè s'acconci ad essere supe-
E rata, ma, l'una delle due, o fugge e cede il posto (212) quando le si accosti il contrario, il piccolo, o sopravvenendogli questo, ne perisce; ma non vuole, subendo e accogliendo la piccolezza, essere altro da quello che era; come io accogliendo e subendo la piccolezza e durando tuttora quello che pur sono, son quel medesimo piccolo, dove quella, la grandezza, non osa, essendo grande, essere piccola; e allo stesso modo, anche il piccolo in noi non vuole diventare mai nè essere grande, e neanche nessun'altro dei contrarii,
103 durando quello ch'esso era, diventare ed essere insieme il contrario, ma o va via o muore in questo accidente (213).

(*Cebete*) Al tutto, dice Cebete, e' mi sembra così.

LI

E uno dei presenti, non ricordo bene chi fosse, sentito così, dice: A nome degli Dei, nei ragionamenti di prima, non s' è appunto convenuto del contrario di ciò che si dice ora, che dal più piccolo si generi il più grande e dal più grande il più piccolo, e che la generazione dei contrarii si faccia dai contrarii? E ora invece mi pare che si dica, che ciò non si possa mai dare.

(*Socrate*) E Socrate fattosi innanzi col capo, sentito questo, — Da bravo, dice, tu hai ricordato; però, non intendi la differenza tra quello B che si dice ora e quello d' allora. Poichè allora si diceva che dalla cosa contraria si generi la cosa contraria; ora, invece, che esso il contrario non diventerebbe mai contrario a sè medesimo, nè quello in noi nè quello nella natura. Allora, in effetto, noi, amico, si discorreva delle cose aventi i contrarii, soprannominandole dai nomi di questi, e ora invece di questi stessi, per la cui inerenza le cose chiamate del lor nome si soprannominano così: e diciamo che questi stessi C non s' acconcierebbero mai ad ammettere una generazione gli uni dagli altri (214).

E riguardando insieme a Cebete, soggiunse — Oh che anche te, dice, o Cebete, ti ha turbato qualcuna delle cose, che questi ha detto?

(*Cebete*) Oh no, dice, non sono di nuovo inquieto ora; però non dico neanche, che dei pensieri, e di molti, non mi turbino.

(*Socrate*) Siamo, adunque, dice lui, d'accordo senz'altro semplicemente in ciò, che il contrario non sarà mai contrario a sè medesimo.

(*Cebete*) Perfettamente, dice.

LII

(*Socrate*) Ebbene, ora, considerami, dice, anche questo se tu ne convenga meco. Chiami tu qualcosa caldo e freddo?

(*Cebete*) Sì io.

(*Socrate*) Quello che tu chiami neve e fuoco?

(*Cebete*) Affè di Giove, io no.

(*Socrate*) Ma è cosa diversa dal fuoco il caldo e diversa dalla neve il freddo?

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) Però, questo, credo, ti pare che non mai quello che è neve, ricevendo il caldo continuerà ad essere, come si diceva dianzi, quello che era, neve e caldo; ma sopravvenendole il caldo o gli cederà il posto o verrà meno.

(*Cebete*) Di certo.

(*Socrate*) E il fuoco, a sua volta, sopravvenendogli il freddo o si sottrarrà o perirà, ma non oserà mai, ricevendo la frigidità, di continuare ad essere quello che era, fuoco e freddo.

(*Cebete*) Dici bene, dice.

E (*Socrate*) Adunque, dice lui, in alcune di siffatte cose ha luogo che non solo essa l'idea (215) pretenda al suo proprio nome in sempiterno, ma anche qualcos'altro, che non è quella, n'ha la forma (216) ogni volta che esiste. E in questi altri

esempi riuscirà forse più chiaro ciò che intendo dire; il dispari, per esempio, ha sempre bisogno che gli si dia il nome che gli si dà ora; o no?

(*Cebete*) Di certo.

(*Socrate*) Ed esso solo al mondo (217) — chè questa è la mia dimanda — o anche qualcos'altro che non è quello stesso che il dispari, ma che pure deve, oltre al suo nome proprio, pigliare sempre anche questo per essere di sua natura tale da non potersi dissociare dal dispari giammai? Io dico un caso come quello che occorre alla triade, e ad altre cose molte. Considera, intanto, la triade; non ti par egli ch'essa si debba denominare col suo nome sempre, e anche con quello di dispari, quantunque il dispari non sia il medesimo della triade? Ma pure è tale per sua natura e il tre e il cinque e tuttaquanta la metà de' numeri, che, non essendo nessuno lo stesso del dispari, pure ciascun d'essi è dispari sempre. E d'altra parte, il due o il quattro e tuttaquanta l'altra serie di numeri, non essendo nessuno il medesimo del pari, pure ciascun d'essi sempre è pari. Lo concedi o no?

104

B

(*Cebete*) E come no? dice.

(*Socrate*) Ebbene, dice, mira qui quello che io voglio chiarire. È questo, che non solo quei contrarii si vedono non riceversi l'un l'altro, ma anche, quanti non essendo contrarii l'uno all'altro, pure hanno sempre seco i contrarii, neanche questi mostrano di ricevere l'idea (218) la quale sia contraria a quella che è in loro, ma dov'essa sopraggiunga, periscono o cedono il

C posto; o non diremo, che il tre e muoia prima, e subisca checchessia innanzi di tollerare che, continuando ad esser tre, diventi pari?

(*Cebete*) Di certo, dice Cebete.

(*Socrate*) E pure, dice lui, il due, certo, non è un contrario al tre?

(*Cebete*) No davvero.

(*Socrate*) Adunque, (219) le idee, quelle contrarie non solo non tollerano che l'una sopravvenga all'altra, ma non tollerano neanche che certi altri contrarii sopravvengano loro.

(*Cebete*) Dici verissimo, dice.

LIII

(*Socrate*) Ora vuoi tu, dice, che noi, se ne siamo capaci, si definisca quali queste idee sono?

(*Cebete*) Certo.

D (*Socrate*) Ebbene, o Cebete, dice, non sarebbero appunto quelle che forzano l'oggetto cui esse occupino, non solo ad avere l'idea sua propria, ma quella altresì d'un qualche contrario sempre?

(*Cebete*) Come tu dici?

(*Socrate*) Come dicevamo poco fa. Poichè di certo tu sai, che le cose le quali occupi l'idea del tre, è necessario che sieno non solo tre, ma anche dispari.

(*Cebete*) Certo.

(*Socrate*) Sicchè, diciamo, l'idea contraria a quella forma, che produca ciò (220), non s'accosterebbe a siffatte cose (221) giammai.

(*Cebete*) Oh, no.

(*Socrate*) E non lo produceva la forma del caffo?

(*Cebete*) Sì. E

(*Socrate*) E non era contraria a questa quella del pari?

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) Adunque, al tre l'idea del pari non s'accosterà giammai?

(*Cebete*) No davvero.

(*Socrate*) Sicchè il tre è privo del pari.

(*Cebete*) Privo.

(*Socrate*) Dispari è, quindi, la triade.

(*Cebete*) Sì.

(*Socrate*) Quello, adunque, che io diceva di definire, quali contrarii non essendo tali a una cosa, pure questa non li riceva, come, per mo' d'esempio ora, il tre, non essendo contrario al pari, non però riceve niente più questo, poichè esso induce sempre il contrario del pari, e così il due al caffo e il fuoco al freddo, ed altri moltissimi (222); sicchè guarda, se tu definisci così, che 105 non solo il contrario non riceva il contrario, ma anche quello che in ciò su cui esso vada, induca qualcosa di contrario, quest'esso che induce, non riceve mai e poi mai il contrario di quello in cui l'induzione è fatta (223). E te lo ripeto di nuovo: poichè non è male sentire più volte. Il cinque non riceverà mai la forma del pari, nè il dieci, il doppio, quella del caffo. Ora, questo doppio, che per sè non è contrario al dispari, pure la forma del dispari non la riceverà: e neanche il sesquialtero e le altre proporzioni simili e la metà B non riceveranno mai l'idea dell'intero, e neanche

il terzo o tutte le altre simili proporzioni (224), se tu mi tieni dietro, e sei dello stesso mio parere.

(*Cebete*) Dello stesso stessissimo, dice, e ti tengo dietro.

LIV.

(*Socrate*) Su, dice, di nuovo; dimmi da capo, e non mi rispondere colla parola colla quale io domando, ma con un'altra imitando me. E dico così, perchè oltre quella risposta che diedi da prima, quella sicura, ne vedo, dietro ciò che s'è detto, un'altra sicura del pari. Difatti se tu mi domandassi che cosa si debba ingenerare in un corpo, perchè sia caldo, io non ti darò quella C risposta sicura, quella scipita: — calore, — ma, dietro il discorso di poco fa, una più squisita, — fuoco —; nè se tu domandi, che cosa si debba ingenerare in un corpo, perchè s'ammali, io ti dirò malattia, bensì febbre: e neanche se tu domandi che cosa si debba ingenerare in un numero, perchè sia dispari, io ti dirò disparità, bensì monade; e così del rimanente. Ma guarda, se tu sei già capace di quello che intendo dire.

(*Cebete*) Ma capacissimo, dice.

(*Socrate*) Ebbene rispondi, dice lui, che cosa bisogna che s'ingeneri in un corpo perchè sia vivo?

D (*Cebete*) L'anima, dice.

(*Socrate*) Ora, è così sempre questo?

(*Cebete*) E come no? dice lui.

(*Socrate*) L'anima, dunque, viene sempre apportatrice di vita a ciò ove essa entra?

(*Cebete*) Viene sì, dice.

(*Socrate*) Ora, v' ha egli qualcosa contrario alla vita o nulla?

(*Cebete*) V' ha.

(*Socrate*) Che?

(*Cebete*) Morte.

(*Socrate*) L' anima, adunque, non riceverà giammai il contrario di quello che essa apporta sempre, come dietro ciò che s' è detto dianzi, se n' è andati d' accordo?

E come bene, dice Cebete.

LV.

(*Socrate*) E oh! che? Quello che non riceve l' idea del pari, che nome gli si dette or ora?

(*Cebete*) Dispari, dice.

(*Socrate*) E quello che non riceve il giusto o respinga la coltura?

(*Cebete*) Questo incolto, dice, e quello ingiusto.

(*Socrate*) Sta bene; ma quello che non riceva la morte, come si chiama? E

(*Cebete*) Immortale, dice.

(*Socrate*) Ora, dice, l' anima riceve essa la morte?

(*Cebete*) No.

(*Socrate*) Adunque, è cosa immortale l' anima?

(*Cebete*) Immortale.

(*Socrate*) Sta bene, dice; sicchè s' ha a dire che questo si sia dimostrato; o come ti pare?

(*Cebete*) Sì, e in modo molto soddisfacente, Socrate.

(*Socrate*) Ebbene, Cebete, dice lui, se al di-
106 spari fosse necessario d'essere indestruttibile, il tre potrebb'essere altro che indestruttibile anche?

(*Cebete*) E come no?

(*Socrate*) E, se il discalido (225) avesse anch'esso necessità d'essere indestruttibile, quando uno menasse il caldo alla neve, la neve (226) non si sottrarrebb'essa salva ed illiquefatta? Giacchè non potrebbe perire, nè d'altra parte, rimanendo al posto, accogliere il calore.

(*Cebete*) Dici bene, dice.

(*Socrate*) E della stessa maniera, credo, se l'infrigido (227) fosse indestruttibile, il fuoco, quando qualcosa di freddo gli venisse addosso, non si spegnerebbe giammai nè perirebbe, ma dipartendosi se n'andrebbe via sano e salvo.

(*Cebete*) Di necessità, dice.

B (*Socrate*) Or non è, dice, necessario dire il medesimo dell'immortale? Se l'immortale è anche indestruttibile, è impossibile all'anima, quando la morte le si faccia sopra, di perire; giacchè dietro quello che s'è detto dianzi, non riceverà mai la morte nè sarà morta; come il tre, dicevamo, non sarà pari e neanche il dispari; nè il fuoco freddo e neanche il calore che è nel fuoco. Ma che cosa vieta, potrebbe uno dire, che il dispari, secondo s'è convenuto, non diventi bensì pari so-
C praggiugnendogli il pari, ma però muoia esso ed in suo luogo si generi il pari? A chi dicesse questo, non potremmo sostenere che non muore; giacchè il dispari non è indestruttibile; poichè se noi si convenisse che lo sia, si sosterrebbe facilmente, che il dispari e il tre, col sopravvenire

del pari, si dipartono e vanno via; e del fuoco e del caldo, e d'ogni altra cosa si sosterrebbe il medesimo; o no?

(*Cebete*) Certo sì.

(*Socrate*) Sicchè, ora che si tratta dell'immortale, se tra noi si conviene che esso sia anche indestruttibile, l'anima, oltrechè immortale, dovrebb'essere altresì indestruttibile; se poi non se ne conviene, ci occorrerebbe un altro ragionamento. D

(*Cebete*) Ma non ci occorre punto, dice, almeno per questo; poichè malamente ci potrebbe essere altro, che non ammettesse corruzione, se l'ammetterà l'immortale che è eterno.

LVI

(*Socrate*) E di certo, credo io, dice Socrate, Iddio e l'idea della vita, e qualsia altra cosa immortale, si converrebbe da tutti che non perisca mai.

(*Cebete*) Da tutti, affè di Giove, gli uomini, dice; anzi, anche più, credo io, dagli Dei.

(*Socrate*) Orbene, poichè l'immortale è anche incorruttibile, l'anima, se le accade d'essere immortale, potrebbe essere altro che indestruttibile? E

(*Cebete*) Necessarissimo.

(*Socrate*) Per conseguenza, se la morte sopravviene all'uomo, il mortale di lui, è chiaro, muore; ma l'immortale se ne diparte e va via salvo ed incorrotto, cedendo il luogo alla morte.

(*Cebete*) È chiaro.

(*Socrate*) Per conseguenza, Cebete, l'anima è, più che mai, cosa immortale e indestruttibile; 107 e le anime nostre esisteranno per davvero nel mondo di là.

(*Cebete*) Ebbene, Socrate, io, quanto a me, non ho nulla contro, e neanche come negar fede a cotesti ragionamenti. Ma se, Simmia qui, o qualche altro ha nulla a dire, sta bene che non tacciano. Comecchè io non so a qual altro tempo, fuori del presente, potrebbe mai rimettersi chi voglia di tali cose o parlare o sentire.

(*Simmia*) Ma neanche io, dice Simmia, ho più modo di non ci credere dietro quello che s'è detto; però, per la grandezza del soggetto di cui s'è ragionato, e poichè ho in dispregio l'infermità umana, sono costretto a mantenere ancora B un dubbio dentro di me intorno alle cose discorse.

(*Socrate*) Non ciò solo, Simmia, dice Socrate; ma tu e dici bene in questo, e anche i supposti, quelli messi avanti a principio (228), quantunque sien tali da farci su fondamento, pure bisogna considerarli con più chiarezza; e quando voi gli abbiate scrutinati abbastanza, voi ci terrete dietro, credo io, col ragionamento il più che all'uomo è possibile di farlo: ed è un punto questo, che se ci diventa chiaro esso, non cercherete nulla più in là.

(*Simmia*) Dici bene, dice.

LVII

C Però, amici, dice, è giusto avere bene in mente questo; se l'anima è immortale, bisogna

che gli si abbia cura, non per ragione soltanto di questo intervallo di tempo, che chiamiamo vivere, ma di tutta la distesa del tempo; e il pericolo, parrebbe, sia grande e da mettere sgomento, chi lo trascuri. Poichè se la morte fosse una dipartita da ogni cosa, oh! che fortuna sarebbe per i malvagi il morire, l'essere liberati del corpo e della lor propria malvagità ad un tempo insieme coll'anima; invece ora, poichè la ci s'è scoperta immortale, non ci potrebb'essere per essa nessun altro rifugio da' mali nè salvezza, da questo in fuori del diventare ottima e intellettualissima (229). Poichè l'anima va al mondo di là con nient'altro che coll'educazione e coltura sua (230), le quali appunto si dice, che giovino oltre misura o nocciano a chi ha finito di vivere, subito nel principio del suo viaggio colà. E si racconta questo, che il demone (231) di ciascun uomo, quello che l'ha avuto in sorte durante la vita, egli stesso imprende a menarlo in non so che luogo di dove quelli che vi si son radunati, subito un giudizio, s'avviano poi nel mondo di là dietro cotesta guida, cui è stato prescritto di accompagnare colà quelli che ci vanno di qui. Conseguito colà ciò che loro spetta e rimasto il tempo che debbono, un'altra guida li rimena qui, a molti e lunghi periodi di tempo. E il viaggio, in verità, non è come dice il Telefo (232) di Eschilo; poichè questi dice che una *semplice via meni all'Averno* (233), dove a me appare che nè semplice sia nè una. Chè non ci sarebbe bisogno, a questo patto, di guide; poichè nessuno la sbaglierebbe, se fosse una sola; invece, ha l'aria,

D

E

108

che diramazioni e giri ve ne sia di molti; dico così argomentando dai sacrifizi e dalle cerimonie che usano qui (234). L'anima, adunque, ordinata e intelligente, segue e non ignora la condizione in cui è; dove quella che è in desiderio del corpo, secondo dissi dianzi, attratta lungo tempo da esso e dalla regione visibile, dopo repu-
B gnato molto e patito di gran casi, per forza e a mala pena va via, condotta dal demone che le è stato destinato. Giunta pure dove le altre, quella ch'è impura e ha commesso qualche misfatto, o per essersi macchiata da ingiuste uccisioni o per avere contratto altre simili colpe di natura affine o proprie di anime affini, questa, ciascuno la fugge e la scansa, e nessuno vuole diventarle nè compagno nè guida; ed essa vaga
C senza sapere dove dare del capo, insino a che siano passati alcuni intervalli di tempo, al cui termine è menata per necessità nella dimora che le si addice. Invece quella che ha trascorso la vita puramente e a modo, ottenuto degl'Iddii sì a compagni e sì a guide, è subito allogata ciascheduna nel luogo che le conviene.

LVIII

D. V'è poi nella terra molti luoghi e maravigliosi; ed essa non è nè quale nè quanta si crede che sia, da quelli che sono usi parlarne (235), secondo io sono stato persuaso da uno (236).

(*Simmia*) E Simmia, come, dice, intendi tu questo, Socrate? Poichè ancor io ho sentito

della terra di molte cose, non però quelle che persuadono te. Sicchè sentirei volentieri.

(*Socrate*) Ma, Simmia, non mi pare davvero che occorra l'arte di Glauco (237) ad esporle; però, provare che siano vere, qui ci vuole, e' si vede, arte ben più difficile, che non quella di Glauco, e parte forse, io non sarei neanche capace, parte mi pare che la vita, la mia, non basti, Simmia, alla lunghezza del discorso. Pure la forma della terra, quale io mi persuada che sia, e le regioni di essa, niente mi vieta di dirlo. E

(*Simmia*) Ebbene, dice Simmia, basterà questo.

(*Socrate*) Adunque, dice lui, io mi son persuaso io, che in primo luogo, se essa è circolare e in mezzo al cielo, non le abbisogni nè aria per non cadere, nè altra nessuna necessità siffatta, ma sia sufficiente a tenerla la simiglianza del cielo da ogni parte e l'equilibrio della terra stessa (238); poichè un oggetto equilibrato posto nel mezzo di qualcosa di simile, non avrà modo d'inclinarsi da nessuna parte nè più nè meno, ed essendo in una simile relazione da ogni lato, rimarrà diritto (239). In primo luogo, adunque, mi son persuaso di questo. 109

(*Simmia*) E, certo, a ragione, dice Simmia.

(*Socrate*) Di più, ch'essa sia un qualcosa di oltremodo grande, e noi, dal Fasi insino alle colonne di Ercole (240), si abiti in una piccola sua porzione, dimorando lungo il mare (241), come formiche o ranocchi intorno a una palude e altri molti abitino altrove in molte regioni simili; giacchè vi sia da per tutto per la terra molte cavità e svariate sì di forma e sì di grandezza, nelle quali B

siano confluite l'acque e la nebbia e l'aere; ma essa stessa giaccia pura in un puro cielo, in cui sono gli astri, quello al quale i più di coloro che sogliono parlare di tali soggetti, danno nome di C etere, onde l'acqua e la nebbia e l'aere sono appunto un sedimento e confluiscono sempre nelle cavità della terra: — ora, noi, abitando nelle cavità di essa, non ce se ne accorga, e si creda d'abitare sopra della terra, come se uno abitando in mezzo il fondo del pelago credesse d'abitare sulla superficie del mare, e guardando attraverso l'ac- D qua il sole e gli altri astri, reputasse, che il mare sia cielo; e per la tardità ed imbecillità sua non giunto mai per nessun modo al sommo del mare, nè avesse visto egli stesso, trattosi fuori ed affacciatosi alla regione di quassù, di quanto questa si trovi essere più pura e più bella di quella sua, nè l'avesse mai sentito dire da chi l'ha visto: — ed e' sia occorso anche a noi un caso simile; abitando in una cavità della terra credere d'abitare sulla superficie di essa, e chiamare cielo l'aere, come se fosse esso il cielo attraverso il quale camminano gli astri; e anche questo è simile, ch'egli è per infermità e tardità che non E siamo in grado di trascendere sino all'estremo lembo dell'aere; poichè se uno pervenisse al sommo di questo o messe le ali volasse via, scorgerebbe, come qui i pesci, affacciandosi dal mare, vedono ciò che v'è qui, così uno scorgerebbe quello che v'è lassù; e se la natura fosse tale da durare nella contemplazione, conoscerebbe che il vero cielo è quello, e così la vera 110 luce e la vera terra. Poichè questa terra nostra

e i sassi e tutta la regione di qui sono corrotti e rosi, come gli oggetti nel mare dalla salsedine; e nè nasce nel mare nulla di valore, nè v'è, sto per dire, di perfetto nulla, bensì, v'hanno roccie e sabbie e fango infinito e pantani nei luoghi in cui sia anche terra, cose che a compararle persino colle bellezze di qui non sono del più piccolo pregio. Ora, quelle di lassù alla lor volta apparirebbero sopravvanzare queste di qui, assai più di gran lunga. Chè se una favola la si deve dire, vale la pena, Simmia, di sentire, quali si trovano essere gli oggetti sopra la superficie della terra, che è sotto del cielo (242). B

(*Simmia*) Ma, ebbene, Socrate, dice Simmia, quanto a noi, la sentiremmo questa favola volentieri.

LIX

(*Socrate*) Adunque, amico, dice, si racconta che questa terra, a vederla, abbia figura, chi la guardi d'in su, di quelle sfere di cuojo a dodici spicchi (243), variopinta, distinta a colori dei quali i colori di quaggiù sono appunto come mostre, quelli onde, sai, usano i pittori: e colà la terra sia commista tutta di tali colori, però ancora più splendidi di molto e puri che non sono i nostri; chè quale sia purpurea e maravigliosa di bellezza, quale sia aurea, e quella ch'è bianca, più bianca del gesso o della neve, e degli altri colori composta del pari, vivaci ancora più e più belli che non se n'è visti noi qui; giacchè anche queste sue cavità, quantunque piene di acqua e di aere, mo- C

D strino una tinta di colore, brillando nella varietà di tutti gli altri, per tal modo che la terra mostra un aspetto continuo variato: — e in cotesta terra che è tale, tutto vi nasca in corrispondenza, alberi e fiori e altresì le frutta; e i monti, alla lor volta, e le pietre v'abbiano, alla stessa stregua, sì la levigatezza e sì la trasparenza e sì i colori più belli; delle quali le pietruzze di qui, queste a cui si pone tanto amore, sieno particelle, e sarde e dia-
E spri e smeraldi, e tutte le simili; però, lì non si vegga nulla, che non sia tale e ancora più bello: — del che la cagione sia che quelle pietre son pure, e non rose nè guaste, come queste di qui, dalla putredine e dalla salsedine per effetto delle materie che confluiscono qua, le quali cagionano bruttezze e morbi sì alle pietre e sì alla terra e agli altri animali e piante: — e la terra stessa resti adorna di tutte queste bellezze, e ancora d'oro e d'argento, e d'altri tali metalli; giac-
111 chè questi facciano di lor natura grande spicco, molti come sono di numero e grandi e in più posti della terra, sicchè questa a vederla sia uno spettacolo da fare beato chi lo guarda: e d'animali sopr'essa ne vivano di molte specie, e altresì uomini, quali dimoranti nella regione mediterranea, quali intorno all'aere, come noi intorno al mare, quali in isole, non discosto dal continente, circonfluite dall'aere; e in una parola quello che a noi è l'acqua e il mare all'uso nostro, quello sia colà l'aere, e quello che a
B noi l'aere, a quelli l'etere. E le stagioni vi abbiano una tal mescolanza, che essi ne sono liberi d'ogni malattia e vivono molto più tempo degli

uomini di qui, e nell' udito e nell' intelligenza e in ogni altra qualità distano da noi la stessa distanza, che l' aere dista dall' acqua, e l' etere dall' aere quanto a purezza: — e s'intende, esistano anche tra di loro e boschi e tempii d' Iddii, de' quali gl' Iddii sono in realtà essi gli abitatori, e oracoli e divinazioni e sensazioni degl' Iddii (244) C e simili consorzi v' abbiano luogo di loro con questi; e il sole e la luna e gli astri siano visti da loro come pur sono, e ogni altra felicità s' accompagni con questa.

LX

E l' intera terra, adunque, sia così da natura e così gli oggetti sopra essa; dentro di essa poi, in giro, lungo le cavità sue, sieno da per tutto molte regioni, talune più profonde e aperte di quella dove abitiamo noi, altre più profonde sì, ma con bocca minore di quella della regione no- D stra, e ve n' ha, che si sprofondano meno della regione di qui, però più estese: — ora, tutte queste sotterra siano perforate dall' una all' altra per più vie, dove a buchi più stretti, dove più larghi; e abbiano trapassi dall' una all' altra, donde si versi molt' acqua dagli uni negli altri come d' una in un' altra coppa; e sotto la terra corrano smisurate grandezze di fiumi perenni e di acque fredde e calde, molto foco e grandi fiumi di foco, e molti di fango umido, quale più puro e quale più melmoso, come in Sicilia quei torrenti di fango che E scorrono avanti alla lava, e la lava stessa; dei

quali appunto si empie ciascuna regione, quella, in ciascun caso, intorno a cui succede, che l'onda fluisca: — e tutte queste acque le smova in su e in giù come un libramento, che esista nella terra. Ora, questo libramento ha luogo per una condizione naturale siffatta. Una delle aperture della terra, oltrechè si trova essere maggiore d'ogni
112 altra, la trapassa anche da parte a parte, quella che disse Omero, descrivendola:

> Lungi, colà, dove sotterra un baratro
> Profondissimo s'apre (245):

che altrove sì egli stesso e sì altri molti tra' poeti chiamano appunto Tartaro; poichè in questa apritura confluiscano i fiumi tutti, e da essa si riversino fuori di nuovo; e ciascuno diventi tale quale è anche la terra per la quale scorrano. La cagione poi del fluirvi dentro e rifluirne fuori è questa,
B che codesto umidore non ha fondo nè base. Sicchè si libra e fluttua su e giù, e l'aere e il fiato, che gli aleggia intorno, fa il medesimo; poichè tien dietro a quello, sì quando muova verso le regioni superiori della terra e sì quando verso le nostre; e come di quelli che respirano, il fiato, fluendo, espira ed inspira sempre, così anche colà il fiato, librato insieme colla massa umida, forma
C ed entrando ed uscendo taluni terribili venti ed enormi. Quando, adunque, l'acqua, messasi in moto, receda nella regione che chiamano bassa, allora attraverso la terra si riversa nelle regioni lungo quei fiumi e le riempie, a modo di quelli che pompano; e quando invece si diparta di colà e muova verso qui, riempie alla lor volta i fiumi

nostri, e questi riempiti, si riversano attraverso i canali e la terra, e pervenendo ciascuno nelle regioni, a ciascuna delle quali si son fatti strada, formano mari e paludi e fiumi e fonti. Donde, subissandosi da capo entro la terra, alcuni girando per più regioni e più lunghe, altri per meno e più brevi, imboccano di nuovo nel Tartaro, quali molto più basso di dove si pomparono, quali poco; però, tutti imboccano di sotto allo sbocco. E taluni, si buttan fuori dalla parte opposta a quella da cui imboccano, altri dalla stessa parte; e v' ha di quelli, che fatto addirittura tutto il giro, attorcigliandosi, a modo di serpi intorno alla terra o una volta o anche più, discesi il più possibile giù, allora imboccano di nuovo. Ed è possibile da ciascheduna parte di scendere sino alla metà, oltre no; poichè a' fiumi delle due parti riesce erta la regione di rimpetto (246). D E

LXI

Ora, v' ha altri molti e grandi e d' ogni sorte fiumi; però tra questi molti accade che ve ne sia quattro, dei quali il maggiore e che corre in cerchio affatto di fuori, è quello che si chiama Oceano, e di contro a questo e che corre in contrario l' Acheronte, il quale sì scorre per altre regioni, e sì, ancora scorrendo sotterra, perviene nella palude Acherusia, dove giungono le anime dei più de' morti, e rimaste certi intervalli di tempo fatali, quali più lunghi, quali più brevi, 113

sono poi rimandate di nuovo a generarsi nelle nature animali. Il terzo fiume sbocca in mezzo tra questi due, e vicino allo sbocco cade in una regione grande, arsa di molto fuoco, e fa una palude, più vasta del nostro mare, bollente di acqua e di fango; donde poi va via girando torbido e B melmoso, e avvolgendosi per la terra, arriva sì altrove e sì all' estremità della palude Acherusia, però non mescolandosi all' acqua: dopo avvoltatosi più volte imbocca in un posto del Tartaro più giù. Questo è quello che chiamâno Piriflegetonte, del quale appunto le lave gittan fuori di terra ondate qua e là, dove gli s' avvenga. E dirimpetto a esso vien fuori il quarto in una regione, da prima terribile e selvaggia, secondo si dice, e che ha tutta un colore come lapislazzuli, quello appunto C che chiamano Stigio, e la palude, che il fiume fa imboccando, Stige. Ed esso, cadutoci dentro e acquistato nell' acqua terribili forze, s' inabissa nella terra, e avvolgendosi intorno a questa, viene dirimpetto al Piriflegetonte e gli si fa incontro nella palude Acherusia dal lato opposto; e neanche l' acqua di esso si mescola con nessuna, ma anch' esso, fàtto un giro, imbocca nel Tartaro di contro al Piriflegetonte; il nome suo, secondo i poeti (247), è Cocito.

LXII

D In siffatta natura di cose, quando i defunti siano pervenuti nel luogo dove il demone mena ciascuno, son prima giudicati, e sceverati quelli

che hanno vissuto santamente e bene da quelli che no. E coloro i quali paiano avere vissuto mezzanamente, arrivati all'Acheronte, salendo su' veicoli preparati per loro, pervengono sopra questi alla palude (248), e dimorano quivi, e purificandosi, si sciolgono, scontando le pene dei loro peccati, se n'hanno fatti, e delle buone opere riportano i premi che ciascuno si merita. Quelli, invece, i quali paiano insanabili per la grandezza dei loro peccati, avendo commessi o sacrilegi molti e grandi o uccisioni ingiuste molte ed in onta alle leggi o tali altri atti, costoro, la sorte debita li gitta nel Tartaro donde non escono più mai (249). Invece, quelli che sembrano essere incorsi in peccati sanabili sì, ma grandi, come chi per ira ha commesso qualche atto violento contro il padre e la madre e se ne sia pentito il rimanente di sua vita, o siano diventati omicidi in qualche altro siffatto modo, questi, è necessario bensì che caschino nel Tartaro, ma cascativi dentro e rimastivi un anno, l'onda li ricaccià fuori, gli omicidi giù per il Cocito, gli offensori del padre e della madre giù per il Piriflegetonte; poichè portati da questi siano giunti alla palude, all'Acherusia, costì vociano, e gli uni chiamano chi hanno ucciso, gli altri chi hanno malmenato, e chiamatili, li pregano, e li supplicano di voler loro permettere di uscire nella palude, e accoglierli, e quando li persuadano, escono ed hanno la fine de' loro mali; se no, sono portati via un'altra volta nel Tartaro e di qui di nuovo nei fiumi, e non cessano dal subire questa vicenda, insino a che non abbiano persuaso

E

114

B

coloro cui hanno fatto male; chè questa è la pena inflitta loro dai giudici. Quelli, poi, che hanno vissuto come più si può santamente, questi son quelli che si vedono liberati e disciolti da coteste C regioni entro terra come da prigioni, e che pervengono nella pura dimora lassù ed abitano al di sopra della terra. E tra questi stessi, quelli, che la filosofia ha purificato abbastanza, vivono a dirittura senza corpi per tutto il tempo avvenire, e pervengono in abitazioni ancora più belle di quelle, che non è facile descrivere, nè ce ne basta il tempo al presente.

Sicchè, Simmia, a cagione di tutto quello che s' è discorso, bisogna fare ogni sforzo per acquistare durante la vita virtù e intelligenza: poichè è bello il premio e la speranza grande.

LXIII

D Certo, il sostenere che queste cose stiano appunto così come io le ho esposte, non s' addice ad uomo di mente; ma però che o questo o qualcosa di simile succeda delle anime nostre e delle loro dimore, poichè mostra che l'anima sia immortale, ciò, mi sembra, s'addice; e vale il pregio d'arrisicarsi a crederlo; poichè è bello il risico, e si deve con simili credenze fare come l'incantesimo a sè medesimi; ch' è la ragione appunto per la quale io da un pezzo tiro in lungo la favola. Sicchè, per questo, deve sentirsi fiducioso circa l'anima sua un uomo il quale durante la vita ha E dato congedo a' piaceri provenienti dal corpo e

dal rabbellirlo, come alieni da sè, e non riputandoli adatti se non a rendere il male peggiore: e non ha avuto a cuore se non quelli dell'apprendere; ed abbellita l'anima di abbellimento non alieno, ma di quello proprio di essa, della saviezza e della giustizia e del coraggio e della libertà e della verità (250), aspetta così l'ora del viaggio al mondo di là, pronto a partire nel momento che il fato chiami. Sicchè voi, dice, Simmia e Cebete e tutti gli altri, vi ci avvierete ciascuno di qui a qualche tempo più tardi; me già ora CHIAMA, direbbe un tragico, IL FATO (251); ed è quasi l'ora di prendere il bagno, giacchè par meglio di prima lavarsi e poi bere il veleno, e non dare alle donne la briga di lavare il cadavere (252). 115

LXIV

(*Critone*) Poich'egli ebbe detto ciò, Critone, Bene sta, Socrate, dice: ora, che ordini lasci tu a costoro o a me circa a' figliuoli o a qualunque altra cosa, che si potesse soprattutto fare da noi con tuo gradimento. B

(*Socrate*) Quello, dice, che dico sempre, Critone; niente di nuovo: che, cioè, avendo voi cura a voi stessi, voi, checchè facciate, farete cosa grata a me e a' miei e a voi stessi, se anche non lo prometteste ora; quando invece voi vi trascuriate, e non vogliate nella vita seguire, come tracce, i sentimenti espressi ora e per il tempo trascorso, non serve che facciate promesse grandi e gagliarde; non perciò vi avanzerete punto. C

(*Critone*) Ebbene, quanto a ciò, procureremo di fare così, dice. Però, in che modo vuoi tu, ti si seppellisca (253)?

(*Socrate*) Come meglio vi piace, dice, se pure riusciate a prendermi e non vi sfugga. E insieme, ridendo tranquillamente e guardandoci in viso, soggiunge; — Non persuado, o amici, Critone, che il Socrate che conversa ora e mette ordine in ogni suo detto, quello son io; mentr' egli pensa, che io mi sia quello che vedrà di qui a poco cadavere, e mi dimanda come mi debba seppellire. E l'aver io da gran tempo discorso D a lungo, che dopo bevuto il veleno, non rimarrò più tra di voi, ma me ne dipartirò e n' andrò tra beatitudini di gente felice, son cose, mi pare, dette invano quanto a lui, così per confortare parte voi e parte me. Fatemi, adunque, dice, presso Critone la garanzia contraria a quella ch' egli m' ha fatto presso i giudici. Poich' egli guarentì ch' io sarei rimasto; e voi guarentite che io non rimarrò poichè io sia morto, ma E n' andrò via, affinchè Critone sopporti più facilmente, e vedendo il mio corpo o arso o sotterrato, non se ne dolga per me cui siano toccate così terribili estremità, nè nei funerali dica che egli espone Socrate o mena via o sotterra (254). Poichè sappi ottimo Critone, dice lui, il non parlar bene non è sconcio già solo per sè, ma anche fa male alle anime (255). Sicchè bisogna farsi coraggio; e dire di seppellire il corpo mio, 116 e seppellirlo nel modo, che ti sia a grado, e tu creda il più conforme alle leggi.

LXV

Le quali cose dette, quegli si levò per andare in una camera a lavarsi, e Critone lo seguì; noi, ci ordinò di rimanere. Sicchè rimanemmo, conversando tra di noi dei discorsi che s'eran fatti e riconsiderandoli; e talora ragionando della sventura che ci coglieva, quanta mai fosse, reputando propriamente che il rimanente della vita, come privati del padre, l'avremmo passata orfani. Poichè si fu lavato e gli furon portati i figliuoli, — n'aveva due piccoli e uno grande (256) — e furon giunte le donne di casa, conversato con queste innanzi a Critone e dati certi suoi ordini, disse alle donne e a' fanciulli di andar via, e tornò presso di noi. E s'era già vicini al tramonto del sole; chè s'era trattenuto dentro gran tempo. Tornato dal bagno si mise a sedere, nè discorse più molto poi. E venne il servo degli Undici, e fattoglisi accanto, Socrate, dice, da te non m'aspetterò io già quello che m'aspetto degli altri, che s'adirano con me, e mi bestemmiano quando io ordino loro di bere il veleno, perchè i Governatori mi ci obbligano. Te, io t'ho conosciuto in tutto questo tempo per l'uomo il più generoso e il più mite e il migliore che sia mai venuto qua, in ogni altro tuo atto, ed ora io so già bene, che tu non ti sdegnerai con me, poichè sai chi v'ha colpa, ma con loro. Sicchè ora, poichè tu sai quello che son venuto

B

C

ad annunziare, addio, e sforzati di sopportare l'inevitabile il più leggermente che tu possa.

D E insieme dette in un pianto, e voltate le spalle, andava via.

E Socrate, guardandogli dietro: E a te anche, dice, addio; faremo come tu dici. E insieme rivoltosi a noi, Che urbana persona! dice; tutto questo tempo mi veniva a visitare, e conversava talora, ed era il migliore degli uomini, ed ora con quanta sincerità mi piange. Ma or via, Critone, obbediamogli, e qualcuno porti il veleno, se è pestato; se no, l'uomo lo pesti.

E E Critone, Ma io credo, Socrate, dice, che il sole sia tuttora su' monti e non sia anche tramontato (257). E io so di altri che hanno bevuto assai tardi, e cenato e bevuto a lor posta, dopo dato loro l'annunzio; e alcuni persino preso prima piacere con chi desiderassero. Però, non t'affrettare per nulla; v' è ancora tempo.

E Socrate, A ragione, dice, o Critone, operano così quelli dei quali tu parli, poichè credono di guadagnare facendo così; e a ragione altresì non opererò così io, poichè non credo di

117 guadagnar nulla bevendo un po' più tardi, se non questo, che io ne divento risibile a' miei occhi, struggendomi di vivere e LESINANDO QUANDO NON V'È PIÙ NULLA (258). Ma su via, va, dice, fa' a mio modo e non altrimenti.

LXVI

E Critone, sentito, fece cenno al garzone ch' era in piedi vicino: e il garzone, uscito e rimasto fuori un pezzetto, tornò menando chi doveva porgere il veleno, che lo portava seco pestato in un bicchiere. E Socrate, visto l'uomo: Va bene, dice, brav' uomo, poichè tu ne sei pratico, che cosa si deve fare?

Nient' altro, dice, che bevuto, passeggiare insino a che tu senta una gravezza nelle gambe; B poi metterti a giacere e così farà da sè.

Ed insieme porge il bicchiere a Socrate; e questi presolo e molto ilare, ti so dire, Echecrate, non tremando per nulla nè alterando colore nè viso, ma affissando, secondo era solito, con quei suoi occhi in fuori, Che pensi tu, dice; si può libare di questa bevanda? (259) È lecito o no?

Noi ne pestiamo, dice, Socrate, tanto quanto crediamo basti, non più.

Intendo, dice lui; ma però è lecito e si deve pregare gli Dei che la trasmigrazione di qui a là C succeda felicemente; che è quello di cui prego, e così sia.

E non appena detto ciò, accostato il bicchiere alle labbra, assai lesto e svelto, mandò giù d'un fiato. E i più di noi sin allora si erano abbastanza saputi trattenere dal piangere, ma come lo vedemmo bere e dopo ch'ebbe bevuto, non più: anzi, a me, a dispetto mio, le lagrime vennero a tor-

rente, sicchè, copertomi, io piansi me stesso; chè non certo lui, bensì la sventura mia; di quale D amico io rimanessi privo! Critone, lui, anche prima di me, poichè non era buono di rattenere le lagrime, si levò e andò via. Quanto ad Apollodoro, egli già, per tutto il tempo innanzi, non aveva cessato di piangere, e allora, gittato un grido, tante furono le sue lagrime e i rammarichi, che non ci fu uno de' presenti che non se ne sentisse spezzare il cuore, da Socrate in fuori. Anzi egli, — Che mai fate, dice, o maravigliosi? S'io ho mandato via le donne, la più piccola cagione non è stata questa che non commettessero di tali esorbitanze. E poi ho anche sen- E tito (260) che si deve finire in letizia. Sicchè state cheti, e fatevi forti. — E noi a sentirlo arrossimmo e ci trattenemmo dal piangere. Egli camminava in su e in giù; e dopo ch' ebbe detto che le gambe gli si facevano grevi, si mise a giacere supino; che così l'uomo gli aveva prescritto. E insieme questi, l'uomo che aveva dato il veleno, lo andava toccando e di tratto in tratto esaminando i piedi e le gambe; e di poi, premendogli fortemente il piede, lo interrogò se sentisse; e 118 Socrate rispose di no. E di lì a poco le gambe: e risalendo via via ci mostrava come quegli si raffreddasse e si congelasse. E di nuovo toccò (261), e disse che quando gli fosse giunto al cuore, allora, se n'andrà. Ora, gli erano già pressochè raffreddate le parti intorno all' addome; ed ecco ch'egli si scopre, poichè s'era coperto (262), e dice, che fu l'ultima sua parola, O Critone,

dice, siamo in debito d'un gallo a Esculapio (263); dateglielo, e non v' esca di mente.

Ma si farà, dice Critone; guarda se hai altro a dire.

A questa dimanda, egli non rispose più nulla; ma dopo un piccolo intervallo si mosse, e l'uomo lo scoperse, ed egli aveva lo sguardo fisso; il che vedendo Critone gli chiuse la bocca e gli occhi.

LXVII

Questa, o Echecrate, fu la fine dell'amico nostro, un uomo, possiamo dirlo, tra quelli di cui abbiamo fatto esperimento a quei tempi, il migliore, anzi, addirittura savissimo e giustissimo (264).

FINE DEL FEDONE.

Uno scrittore italiano, il prof. Giovanni Calvi ha pubblicato in Pisa nel 1763 un opuscolo con questo titolo: — *Della morte di Socrate*, nel quale intende provare che la tradizione che Socrate bevesse cicuta, è nata tardi e non è punto certa nè criticamente nè scientificamente. D' altra parte il Geddes, *op. cit.* n. U, afferma che molti tossicologi trovino difficoltà ad ammettere, che alcuni dei sintomi descritti nel Fedone possano essere l' effetto di simile bevanda. Non essendo io in grado di sciogliere questo dubbio, mi son diretto all' amicissimo mio, prof. Moleschott; e gli ho chiesto di volerlo chiarire a me e agli altri. Non potevo certo scegliere persona di più riconosciuta competenza e debbo alla sua cortesia le osservazioni che seguono; delle quali pubblicamente lo ringrazio.

Sulla quistione se il farmaco, dato a Socrate per giustiziarlo, fosse composto di Conium maculatum.

CONSIDERAZIONI DI JAC. MOLESCHOTT

STANDO ai fatti positivi riferiti nel Fedone, non vi ha alcuno che non si accordi bene colle osservazioni più accertate della tossicologia moderna, intorno all' azione del *Conium maculatum*, volgarmente chiamato Cicuta, ma dalla vera Cicuta diverso.

Vi ha il peso alle gambe (βαρύνεσθαι τὰ σκέλη), l' anestesia, la rigidità ed il freddo progressivo dai piedi al tronco (σφόδρα πιέσας τὸν πόδα . . . καὶ

μετὰ τοῦτο τὰς κνήμας . . . . καὶ ἐπανιὼν οὕτως ἡμῖν ἐπεδείκνυτο ὅτι ψύχοιτό τε καὶ πηγνύοιτο . . . . τὰ περὶ τὸ ἦτρον . . . . ἐπειδὰν πρὸς τῇ καρδίᾳ) (1). Non mancano le convulsioni (ἐκινήθη), nè l' immobilità della lingua (ταῦτα ἐρομένου αὐτοῦ, οὐδὲν ἔτι ἀπεκρίνατο). (2), e tanto dalla rapidità del racconto, quanto dalle esplicite parole (ὀλίγον χρόνον διαλιπὼν) pare si possa indurre la prontezza d'azione (3).

Le difficoltà non potrebbero ripetersi che dai fatti negativi, cioè, dai fatti non osservati o almeno non consegnati. Platone non accenna vertigine, nè stupore, nè delirio, nè assopimento. Ora, secondo le sperienze istituite dallo *Schroff*, il principale investigatore degli effetti della coniina, ossia dell' alcaloide attivo del *Conium maculatum*, i segni al capo sarebbero i primi a susseguire le impressioni immediate prodotte nella bocca e nella gola dall' azione della coniina. D' altra parte lo stesso *Schroff* (l. c. p. 533) aggiunge che in caso di avvelenamento letale, la morte suol essere preceduta da coma o delirio e da convulsioni.

Non potrebbe comprendersi come un subde-

(1) Van Hasselt, *Allgemeine Giftlehre*, Braunschweig 1862, Bd. I, S. 339: « Die Haut wird kalt, gefühllos, die Bewegungen sind erst schwierig, der Gang taumelnd wie bei Betrunkenheit, später tritt Lähmung ein, und zwar von unten nach oben vorschreitend ».

(2) « Zunge wie gelähmt und gefühllos ». Schroff, *Lehrbuch der Pharmakologie*, 3. Auflage, Wien 1868, S. 532.

(3) Van Hasselt, (l. c. p. 340) dice che la morte suol avvenire fra una a tre ore dopo la propinazione del *Conium*.

lirium quel τῷ 'Ασκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα, quantunque la maggioranza dei commentatori non faccia buon viso a questa interpretazione? Se tale ipotesi fosse ammissibile, avremmo prima una specie di esaltazione mentale e poi le convulsioni.

Ma perchè non mi si ricordi la crepida, mi affretto a tornare all'opinione dei più, che non concede di scoprire disordini cerebrali, se non forse in fine uno stato comatoso foriero della morte. Per chi ravvisa i fenomeni in questo modo, merita considerazione il fatto ben constatato della diversa tolleranza che diversi individui oppongono all'azione dei narcotici. La medesima dose di oppio che basta per uccidere un tale, non fa che addormentare un altro, in un terzo produce lo sbalordimento, in un altro ancora appena l'ilarità. Se ben mi appongo, gli antichi raccontano che Socrate impunemente sopportava una quantità di vino, che bastava per inebriare Alcibiade. E per lo stesso Conio maculato vennero osservati dei casi in cui la chiarezza di mente persisteva sino alla morte (1).

Mentre il precetto del giustiziere di passeggiare finchè le gambe divengano pesanti, sembra mirare a promuovere l'assorbimento, il consiglio di coricarsi quando il peso si facesse sentire, potrebbe aver lo scopo di prevenire il barcollamento e scene poco decorose, che l'azione pro-

(1) NOTHNAGEL, *Handbuch der Arzneimittellehre*, Berlin 1870, S. 75. « Viele Beobachtungen geben an, dass das Bewusstsein bis zum Tode erhalten gewesen sei ».

gressiva del veleno poteva provocare. Imperocchè fra i sintomi dell'avvelenamento colla così detta Cicuta occorrono anche il vomito ed il secesso.

Quel che poi da Platone si tace, è riferibile in buona parte ai sintomi che voglion dirsi soggettivi. Ora nè Socrate poteva esser disposto a sfogarsi in lamenti, nè Fedone a loquacità nel descrivere una scena così solenne. Ogni reticenza che potrebbe turbare la quiete di un tossicologo, sembra conciliare la pace di un filosofo e l'annuenza speciale di un psicologo. Imperocchè non può sfuggire una circostanza, che ogni giorno si ripete, che, cioè, in presenza di un tragico avvenimento qual'era la estinzione di Socrate per i suoi discepoli, questi (Fedone, Critone, Apollodoro) erano tanto preoccupati del proprio dolore, che sarebbe ingiusta pretesa quella che da Fedone presumesse una descrizione fatta per appagare naturalisti, tossicologi o medici, per la completa enumerazione degli effetti del farmaco, tanto più se si riflette che il dialogo di Fedone con Echecrate ebbe luogo qualche mese dopo la morte di Socrate.

Insomma nulla contradice alla tradizione più divulgata che il farmaco letale fosse veramente il Conium. I semi di questa pianta, in Grecia, si distinguono per la loro ricchezza in coniina (1);

(1) Fr. Oesterlen, *Handbuch der Heilmittellehre*, 7. Auflage, Tübingen, 1861, S. 463. „Coniin .... findet sich in etwa 20 mal grösserer Menge in den Früchten, Samen, zumal in den grösseren Samen, aus Griechenland, Algier, als im Kraut.

i segni più ovvii dell' avvelenamento con questa sostanza sono con somma e conveniente sobrietà da Platone indicati; quel che si tace, non era direttamente osservabile, poteva mancare o si velava sotto il solenne decoro di un grande e nobile dolore.

Roma, 21 Marzo 1881.

NOTE

NOTE

DELLA LETTERA ALLA PRINCIPESSA DI TEANO

—

(1) Ὃν γὰρ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος. MEN. v. 425 Ediz. Didot; 98.

(2) Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων
Κοὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.
Hypp. 191. Ed. Didot; 150.

(3) Ὦ πόνοι τρέφοντες βρότους. Ib. 367. p. 155.

(4) Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει,
πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.
Æd. col. 1225 seg. Ed. Didot; 137.

(5) Ἰὼ βρότεια πραγματα! εὐτυχοῦντα μὲν
Σκιά τις ἂν τρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχεῖ,
Βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν.
Agam. 1327 seg. Ed. Didot; 100.

(6) Ἐν δ' ὀλίγῳ
Βροτῶν τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕτω
Δὲ καὶ πιτνεῖ χαμαί, ἀποτρόπῳ
Γνώμᾳ σεσεισμένον.
Ἐπάμεροι. Τί δέ τις; τί δ' οὔ τις;
Σκιᾶς ὄναρ, ἄνθρωποι.
Pyth. VIII. 131. seg. Ed. Heyne
(London) I. 285.

(7) Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
Μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

THEOGN. ed. Walcker; v. 543 seg. (425 s.); 31.

(8) Θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον
Μηδ' ἀελίου προσιδεῖν φέγγος·
Ὄλβιος δ' οὐδεὶς βροτῶν πάντα χρόνον.

(fr. 23) Ed. Bergk. (Teubner), 479.

(9) Πλείη μεν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα,
Νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ ἠδ' ἐπὶ νυκτὶ
Αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
Σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.

Op. et dies, 100 seg. Ed. Didot 32.

(10) Εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἕνεκα πτολεμίζω,
Δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες, ἄλλοτε μέν τε
Ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
Ἄλλοτε δε φθινύθουσιν ἀκήριοι.

Il. XXI. 464. Ed. Didot, 250.

(11) Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπιπνείει τε καὶ ἕρπει.

Il. XVII, 446. Ib. 207.

(12) Citato dal MALLOCK, *Is life worth living*, 14.
(13) III, 943. Trad. del Marchetti.
(14) MARTIAL. I. 78.
(15) Ὧδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κάτα θνητῶν.

v. 86. Ed. Mullach (Didot) p. 1.

(16) Κλαῦσα τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσύνηθεα χῶρον.

v. 17. Ib.

(17) ἀτερπέα χῶρον,
Ἔνθα φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν,
(Αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ρευστά)
Ἄτης ἂν λειμῶνα τε καὶ σκότον ἠλάσκουσιν.

Ib. v. 18 — 21. Ib.

(18) Ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον,
Οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

Ib. v. 30: 2.

(19) Παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
Ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντε ἀπέπταν.

Ib. v. 38.

(20) 40 D.

(21) πεισιθάνατος.

(22) Cicer. *Tusc. disp.* I 34, 83-84

(23) 85 D. Vedi il Geddes; nota P. p. 251, nella sua edizione del Fedone. London, Williams and Norgate 1863.

(24) 107. c.

NOTE AL PROEMIO

---

(1) Flor. H. R. IV. 2.

(2) Callimaco n'ha scritto un bell'epigramma; *Anth. Græc.* L. 3. T. 32. E. 46; ed. De Bosch. II. p. 311. Callimachea: ed. Scheider. XX. Che questo fosse l'intento di Cleombroto, o piuttosto che questa si supponeva fosse stata la sua ragione, appare anche dall'epigramma scettico di Agatia scolastico. *Anth. Gr.* L. 2. T. 52. E. 9. v. 17 seg. 1, 548. Vedi *Proem.* X, 218.

(3) I, 11, 24.

(4) Questa osservazione leva ogni valore alle ragioni che l'Ast trae da siffatta differenza di tono, anzichè di dottrina, su questo punto, tra l'Apologia ed il Fedone, per negare l'autenticità di quella. Ma è strano, che il Grote, dopo avere, Plato, v. 11, 155, osservato assai bene: — *He (Socrates) does not announce the immortality of the soul a dogme of imperative orthodoxy, which men, whether satisfied with the proofs or not, must believe, or must make profession of believing, on pain of being shunned as a moral pestilence, and disqualified from giving testimony in a court of justice* —, poi, nello stesso volume, 196, scovre in questo stesso Socrate un'enfasi dommatica, ch'è affatto in contradizione, nel parer suo, colla remissione scettica dell'Apologia. Ora nè quella nè questa, nel mio parere, è vera; Socrate appunto, sì nel Fedone e sì in ogni altro dialogo, è rappresentato, soprattutto rispetto a questa dottrina, come nè un dommatico enfatico nè uno scettico rimesso.

(5) Ch'è l'immortalità vera e sola, secondo Schleiernacher, *Reden über die Religion*, p. 175, seq. 2 ed. *Glaubenlehre*, § 158. Vedi Wultke, *Handbuch der christlichen Sittenlehre*, § 62, vol. 1. p. 276. Vedremo espresso da Platone un concetto simile nel Convito.

(6) 60. B.

(7) 116. B.

(8) *Disp. Tusc.* 1. 4. 8. Sed quo commodius disputationes nostræ explicentur, sic eas exponam, quasi ajatur res, non quasi narretur.

(9) 89. B.

(10) Preller, (Phaedons *Lebensschicksale und Schriften*: vedi *Ausgewählte Aufsätze*; 363-370) congettura, 367, che non dovesse avere ancora 18 anni; poichè al diciottesimo anno s'entrava nell'età degli Efebi e si tagliavano i capelli, almeno secondo il costume Ateniese, al quale Fedone che viveva in Atene, si deve credere che si conformasse.

(11) Questa data non è facile a definire; vedi Preller, l. c; 364-367. Del rimanente, le guerricciuole delle città greche non devono essere più facili a contare, sì per gli antichi e sì per noi, che quelle delle città italiane nel medio evo.

(12) Seguo la tradizione di Diogene L. II, 105. Secondo Suida, s. v. Φαίδων, egli avrebbe assistito per caso ad una conversazione di Socrate, e preso di ammirazione per lui, e volenteroso di seguirlo, l'aveva pregato di trovar modo di riscattarlo. Quanto alla interpretazione della difficile frase in Diogene, τὸ θύριον προστιθεὶς, vedi Preller, l. c.; 368. n. 30. La misera condizione in cui era vissuto, gli sarebbe stata più tardi improverata acerbamente da Epicuro. Cic. *De nat. Deor.* I. 34. (93); il che non pare s'accordi col tempo in cui i due hanno vissuto; ed è ancora poco verisimile il fattarello raccontato da Ateneo, XI. 507. C.

(13) Così Diogene L. II, 31. Al luogo citato più su dice da Alcibiade o da Critone; Suida, dal primo, che pure non era allora in Atene; A. Gellio, *Noct.* II, 18, da Cebete.

(14) Lo Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2 Th. 1.ª Abth. 3. aufl. p. 238, erra nel dire che Timone accoppii senz'altro Fedone con Euclide sotto il comune nome di ciarlone (*schwätzer*), poichè gli distingue anzi chiamando solo il secondo ἐριδάντεα. Diog. L. II. 107. D'altra parte, lo Zeller ha ragione nel dire, che nel dialogo di Platone non ci resta nessuna traccia di quella sfiducia, che lo Steinhart (Platon's *Sämmtliche Werke*, v. 4. 397) scovre molto stranamente in Fedone, sicchè suppone che

l'osservazione di Socrate (89 D) contro la misologia sia un avvertimento inteso per lui. Invece, Fedone s'era da poco messo a seguire Socrate appunto perchè aveva la virtù contraria a questo difetto. I Tedeschi si devono soprattutto guardare dall'arzigogolo erudito, che mi pare il peggiore de' loro nemici.

(15) Diogene, II. 106. dice dubbii il *Nicia*, il *Medo*, l'*Antimaco*, i *discorsi Scitici*. Egli stesso, II. 64, riferisce che Panezio dubitasse di tutti gli scritti di Fedone; ch'è forse tutto quello ch' egli ha sostenuto; e che negasse l' autenticità del Fedone Platonico (*Anth.* II, 44. 4: I. f. 190), è stata una illazione sbagliata. Del resto il Poeta, in cui si legge, dice bene a nome del dialogo: « *O m' ha visto Platone, o son vissuti due Platoni* » Vedi Geddes, *op. cit.* p. xxxi.

(16) *De Fato*, 5, 10; *Disp. Tuscul.* IV. 37, 80.

(17) Diog. L. II, 122.

(18) *Noct. att.* 11, 18. Is postea philosophus illustris fuit, sermonesque ejus de Socrate admodum elegantes leguntur.

(19) *Epist.* Lib. XV. 2 (94). Minuta quœdam, ut ait Phœdon, animalia, cum mordent, non sentiuntur; adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est; tumor indicat morsum et in ipso vulnere nullum vulnus adparet. Idem tibi in conversatione virorum sapientum eveniet; non deprehendes quemadmodum aut quando tibi prosit; profuisse deprehendes.

(20) 57. A.

(21) VIII, 46. Vedi la nota di Menagio, (Amstelod. II p. 375), che cita Jamblico (*Vita Pythag.* 35); il quale novera Echecrate tra i Pitagorici σπουδαιοτάτους, i più serii. Diogene Laerzio dice Tarentini Filolao ed Eurita; Jamblico si contradice quanto al secondo facendolo dove Tarentino (28), dove Crotoniata (36); e Diogene quanto al primo, perchè lo fa Tarentino al § 43, e Crotoniata al § 84.

(22) Diogene Laerzio, VIII. 1., chiama Ippaso il padre e Cleonimo il bisavo fuggito da Fliunte. Pausania (II. 13 § 1 Ed. Siebelis I, 258) chiama Ippaso l'avo esulato da Fliunte, quando i Dori la conquistarono ed Eufrone il padre; Diogene chiama l'avo Eutifrone.

(23) Cicero, *Tuscul. Disput.* V. 3, § 8, 9. Diogene

Laerzio, *Praef.* 12, cita il libro (περὶ τῆς ἄπνου) in cui Eraclide avrebbe detto ciò; ma aggiunge che, secondo altri, Pitagora avesse preso nome di filosofo in Sicione e Leonte fosse tiranno dei Sicionii.

(24) Ib. IV, 10; p. 241. Cum post hunc Phliasium sermonem in Italiam venisset. — Ma questa potrebb'essere un'aggiunta di Cicerone.

(25) Si citano altri due Echecrati, poco lontani di tempo l'uno dall'altro; uno nominato da Cicerone (*De Finibus Bon. et Mal.* V. 29, 87; ed. Madvig; 1839, p. 773, tra i maestri pitagorici di Platone; ma è detto non Fliasio, bensì *Locrus*; e l'altro nella lettera IX supposta di Platone (358 B). Se non che di questo è discorso come d'un giovinetto, ch'è a cuore a Platone; e dell'altro si può dubitare, che sia mai esistito, poichè solo Cicerone lo nomina ivi, ed egli stesso non lo cita nel 1 de R. P. 10, ed. Moser, 49, tra i maestri di Platone. Vedi Madvig in n. al luogo citato. Ad ogni modo nè l'uno nè l'altro Echecrate possono essere l'interlocutore di Fedone. Groen van Pristerer (*Prosopographia Platonica*, p. 67) confonde qui ogni cosa.

(26) Vedi Smith nel *Dictionary of Greek and Roman Geography* alla voce Phlius.

(27) *Nem.* VI. 45, citato dal Geddes, *op. cit.* n. A. 174.

(28) Quest'analisi delle parole di Echecrate e di Fedone al principio del dialogo mi pare più esatta di quelle, che si possono leggere nei commentatori. Io credo, quindi, che non serva ricercare per occasione di quale guerra questa difficoltà di relazioni tra Fliunte ed Atene avesse luogo, poichè non ne è quella la causa nel parer mio. C. F. Hermann (*De Theoria Deliaca*, p. 3. n. 3) crede altrimenti, e suppone che la guerra che impedisse il commercio tra Fliunte ed Atene, fosse la Corintiaca nel 394 a. C. cioè cinque anni dopo; e lo Stallbaum, (p. 64 della sua edizione), invece, la guerra Eliaca, che dovrebbe invece essere finita prima. Vedi Wohlrab, *Platonis Phaedo.* Teubner, 1875, *Proleg.* p. 5 seg. Steinhart, *op. cit.* 398; 559 n. 49; e Geddes, *op. cit.* p. 2, al quale debbo l'ultima congettura.

(29) Difatti è dubbio, se la persona indicata 63 D colle parole: — ὁ μέλλων σοι δώσειν τὸ φάρμακον — sia il medesimo ch'è chiamato ὁ τῶν ἕνδεκα ὑπηρέτης. 116. C. D.

A me non pare. Vedi GEDDES a q. l. p. 20; e la mia nota.

(30) Secondo DIOG. L. II. 121. D'altronde Platone ne conosce due soli; *Euthyd.* 206 D.

(31) *Apol.* 33, D.

(32) PLAT. *Euthyd.* 271 B. XEN. *Conv.* III. 7.

(33) XEN. *Ib.* IV. 10.

(34) XEN. *Conv.* IV, 12; *Mem.* I. III. 8.

(35) XEN. *Mem.* I. 3, 8-15.

(36) XEN. *Mem.* II. 6.

(37) Se ne può leggere un tratto nel l. cit. 32, 33.

(38) *Apol.* 33 D.

(39) XEN. *Mem.* III. 12.

(40) 117 D.

(41) ὁ μανικός. *Conv.* 173 D.

(42) ÆLIAN. *Var. Hist.* I. 16.

(43) Lo chiama εὐήθης l'autore dell'*Apologia* che va sotto nome di Senofonte, § 28.

(44) *Cratyl.* 391 C.

(45) *Cratyl.* 284 C. XEN. *Mem.* II, 3.

(46) *Cratyl.* 386. A.

(47) *Cratyl.* l. c. XEN. *Conv.* III, 14. IV. 47.

(48) XEN. *Conv.* VIII, 3. Vedi GROEN VAN PRINSTERER. *op. cit.* p. 224 seg.

(49) XEN. *Mem.* IV, 8, 4 seg. ripetuto nell'*Ap.* 2 seg. Vedi Proemio all'*Apol.* § V. p. 162.

(50) Vedi GROEN VAN PRINSTERER; *op. cit.* 65 seg.

(51) 33. E. Vedi n. p. 242 e *Proem.* del *Critone*, 288.

(52) DIOG. L. II. 34.

(53) DIOG. L. II. 60.

(54) DIOG. L. II. 55.

(55) DIOG. L. VI, 18.

(56) DIOG. L. II, 47.

(57) XEN. *Conv.* III. 8.

(58) DIOG. L. VI. 8.

(59) XEN. *Conv.* VIII, 3, 4. Vedi *Lettera alla Signora E. P.* avanti all'*Apologia*, p. 116, dove per errore è stampato Antifonte.

(60) XEN. *Conv.* IV. 62.

(61) Vedi ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II. 1 p. 242.

(62) PORPH. *Vita Pythag.* § 54. JAMBL. *Vita Pyth.* 248-250.

(63) JAMBL., l. c.; il quale, davvero, non lo nomina in questa occasione; ma nel testo v'è lacuna.

(64) Così Olimpiodoro. *Scholia ad Platonis Phoedonem*; ed. Finck, p. 6.

(65) PORPH. l. c.

(66) XEN. *Mem.* III, 12, 17.

(67) XEN. *Mem.* I, 2, 48.

(68) PLUT. *De Genio Socratis*. Ed. REISKE. v. VIII. 576, 580.

(69) Nella *Lettera citata* è detto, a p. 128, il fatto dei giovani che s'inzaccherano tutti, per non avere voluto prendere la via che Socrate consigliava; ora, secondo Platone, Simmia era quello che lo raccontava.

(70) Forse è nominato anche in Senofonte nella stessa compagnia, se *Mem.* I, 2. 40 si legge con Ruhnkenio Φαιδώνδης in luogo di Φαίδων δὲ, come pare del rimanente necessario. Diogene Laerzio, V. 85, tra l'opere attribuite a Demetrio Falereo cita questa; Φαιδώνδας ά; ma mi pare audace il congetturare col Wyttenbach a q. l. (nella sua edizione del Fedone, Lipsiae 1825, p. 128), che vi si trattasse di questo Fedonde nostro.

(71) AUL. GEL. VI, 10.

(72) DIOG. L. II, 106. Più in là, III, 6, dice che Platone a ventott'anni, con altri discepoli di Socrate, andasse, dopo la morte di questo, a scuola da lui. Vedi Menagio a q. l. 21.

(73) PLUT. *op. cit.* VIII, 581. Vedi la *Lettera* cit. più su; l. c.

(74) 59. B.

(75) 103. A.

(76) Gli scoliasti Greci la chiamavano appunto ἡ ἀπορία τοῦ ἀνωνύμου; OLYMP. *op. cit.*

(77) *Apol.* 21. A.

(78) « Egli non era ancora tornato dalla spedizione di Ciro. Nella primavera del 399 a. C. era occupato in Asia a trasmettere a Timbrone il comando dei Greci che l'avevan seguito in quella campagna, e, per conseguenza, non avrebbe potuto trovarsi presente sia al giudizio, sia alla morte di Socrate. Oltrechè egli dice, che ritraesse da Ermogene tutta l'informazione che aveva circa gli ultimi giorni di Socrate (*Mem.* IV. 8, 4). Ateneo (XI. 504) biasima Platone per aver taciuto il nome di Senofonte

nella scena della prigione, ed imputa l'omissione alla gelosia. Sarebbe bene, se la calunnia fosse sempre capace di così facile confutazione ». GEDDES, *op. cit.* n. 1. 178.

(79) *Apol.* 33. D. Vedi n. 1. 242.

(80) Non pare che possa essere il Cleombroto Ambraciota del quale ho discorso a principio di questo proemio. Wieland (*Aristipp. Lett.* 53, citato dal GEDDES, op. cit. p. 181) immagina che questo Cleombroto si fosse dovuto uccidere per il rimorso sentito alla lettura del dialogo di avere all'ultima ora abbandonato un così sublime maestro.

(81) *De eloc.* § 288.

(82) ATHEN. XII. 544. D. XIII. 588. E. DIOG. L. II, 65; III. 36.

(83) Vedi GEDDES, l. c. n. HOR. *Ep.* I, 17, *Omnis Aristippum decuit color et status et res ».* Il paragone d'Aristippo con Alcibiade, s' intende che non è di Orazio; bensì la descrizione di quello s'attaglierebbe a questo.

(84) 89 B.

(85) 103 A.

(86) *Mem.* IV, 8, 6.

(87) *Mem.* IV, 8, 10.

(88) CIC. *Disp. Tuscul.* I, 17 § 39. p. 33.

(89) 57. A. — 58. E.

(90) 59. A.

(91) 59. B-C.

(92) 60. B.

(93) *Apol.* 20 A. *Phœdrus*, 267 A.

(94) 61, B.

(95) 61 C. E. διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν.

(96) 62. B.

(97) 62. C. D.

(98) 62. E.

(99) 63. B — E.

(100) 64. A.

(101) 64. B. C.

(102) 64. A — 68. B.

(103) 68. C. — 69. A.

(104) 69. B — E.

(105) 70 A — C. Qui διαμυθολογεῖν e διασκοπεῖν hanno lo stesso senso.

(106) 70. C — 72 E. Del processo e del valore di questi argomenti è discorso a parte.

(107) 72. E. 77 A.
(108) 77. B. — D.
(109) 77 D. — 78 B.
(110) 78 B. — 80 B.
(111) 80 B. — 84 B.
(112) 63 B.
(113) 69. C. Del resto anche qui, 81. A. la ricorda; ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων.
(114) 67. B. πολλὴ ἐλπίς. Vedi invece 84. B.
(115) 84. C. — 85. C.
(116) E accenna che, nel parer suo, anche Socrate creda così; 85. C. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοί.
(117) 85. E — 88. B.
(118) 88. E.
(119) 89. A.
(120) 89. B. — 91. C.
(121) 91. D. — 92. E.
(122) 92. E. — 95. A.
(123) 95. A. — E. συχνὸν χρόνον ἐπισχών.
(124) 96. A. — 107. B.
(125) 102 A.
(126) 63 C. 107. C: e si può dire tre, se 72. E. si mantiene nel testo la chiusa: καὶ ταῖς μὲν γ' ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον: che il Wohlrab a ragione vuol cancellata, come una giunta fatta a questo luogo del dialogo da chi s'è ricordato del precedente 63. C. εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. Però, questa giunta prova quanto l'applicazione morale della dimostrazione metafisica paresse necessaria alla compiuta e verace soluzion del problema.
(127) 63. C.
(128) 114. C. E.
(129) 82. E.
(130) 114. C. E.
(131) Più su, 54. seg.
(132) *Poet.* XVII. 1455 A, 22 μάλιστα πρὸ ὀμμάτων.
(133) Schmidt, *Beiträge zur Erklärung Platonischen Dialoge*, 41. Al quale, del rimanente, io non mi conformo nel resto.
(134) 61. B - 69 E.

(135) 69. E-84. B.

(136) 77. D.

(137) 67. B — 69. E; 80. B - 84 B; 107. C - 115. A.

(138) O anche ἔκθεσις. *Schol. Arist. Ran.* 1500. Ed. Didot, 313.

(139) Nell'*op.* e *l.* cit. n. 226.

(140) *Op. cit.* 4. Bd. 426. Vedi Wohlrab, *Platonis Phaedo*, p. 27, che cita le opinioni di altri. Lo Stallbaum scrive: « Agitur nostro iudicio causa immortalitatis non modo dialectice, sicut vulgo existimatum est, sed etiam ethice ». E fin qui va bene. « Quippe dialectice illa defenditur eo, quod argumenta ex animi natura petita pro illa afferuntur. Ethice autem illa tractatur, quatenus vel exemplo et moribus Socratis vel etiam præceptis virtutis atque veritatis quaerendae atque adipiscendae disciplinam haudquaquam posse consistere, nisi animos immortales esse persuadeamus ». Ora quest'ultima osservazione non è esatta. Socrate non crede nè dice, che se l'anima non fosse immortale, converrebbe fare il male e mancherebbe ogni ragione di fare il bene.

(141) Si veda su ciò qualche osservazione molto buona di Heinrich Schmidt, *Grieschische Metrik*, 669.

(142) VIII. 7. 18. seg. Vedi Cic. *Cato*, XXII. 89.

(143) *Axioch.* 370. C.

(144) *Mem.* IV. 3. 14.

(145) *Mem.* I. 4. 14.

(146) *Mem.* I. 4. 17. Che spiega e determina I. 4. 9.

(147) *Mem.* I. 4. 13.

(148) Questo appar chiaro a chi legge con attenzione il testo; IV. 3. 14. μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.

(149) *Mem.* IV, 6, 15.

(150) 80. B. seg.

(151) 70. B.

(152) Φρόνησις, ἄφρων, νοῦς φρονιμώτατος.

(153) *Mem.* I. 2. 53.

(154) Il sentimento del nessun valore del cadavere appare altresì nella risposta di Socrate a Critone: 115 B.

(155) *Mem.* I. 2. 55. ἄφρον ἄτιμον ἐστι.

(156) *Rep.* IX. 572. A. Questa dottrina è il fonda-

mento d'una delle opere meglio scritte in italiano, i Capricci del Bottaio del Gelli.

(157) Il Fouillée che nell'opera sua, *Philosophie de Socrate*, vol. I. 160 seg., ha molte delle precedenti osservazioni, dice anche che nei *Memorabili* è espresso lo stesso concetto dell'anima; anzi ricorre la stessa frase: ζῶντα παρέχεται τὰ θνητὰ σώματα. Ma qui ha torto; perchè nè il concetto nè l'espressione non vi sono. Invece si può comparare 105 D: Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὡς ἂν ψυχή, ἔφη.

(158) Citato nel *Proem.* all'*Eutifr.* 31.

(159) *Met.*, XII 4. 1078, B. 23. Ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστι; che, VII, I. 1028 A. 14, σημαίνει τὴν οὐσίαν. Vedi *De part. anim.* I, 1. 642 A. 28.

(160) *Met.* XII. 4. 1078 B. 24. Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει. ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι.

(161) *Met.* XII. 4. 1078 B. 19. Vedi I. 6. 987 B. 1-4. Σωκράτους... ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος ... πρώτου.

(162) Vedi *Proem.* all'*Apol.* 155.

(163) *Mem.* IV. 6. 1.

(164) *Mem.* I. 1. 53.

(165) *De generat. et corrupt.* II, 9. 335 C. 10. οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς το γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης· καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ἐπιτιμήσας τοῖς ἄλλοις ὡς οὐδὲν εἰρηκόσιν, ὑποτίθεται ὅτι ἐστὶ τῶν ὄντων τὰ μὲν εἴδη, τα δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν, καὶ ὅτι εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος, γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, ὥστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἴδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἴτια εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

(166) *Met.* I. 9. 991. B. 3. Ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστιν. Vedi anche *Met.* XII, 5. 1080 A. 2.

(167 *Met.* XII. 3. 1078. B. 30. e lo ripete 9. 1086. B. 3.

(168) 96. B. Πότερον τὸ αἷμα ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν κτλ.

(169) 96. B. Ἐπειδὰν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα λάβῃ, ... τότε δὴ τὰ ζῶα ξυντρέφεται.

(170) 96. D.

(171) 98. C. ἀέρας καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα.

(172) 98. C. Διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε καθῆμαι, ὅτι ξύγκειται μοι κτλ.

(173) 99. B. Ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον. ουκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

(174) Adopera λόγος 99. E: εἶδος 102. B: οὐσία 101. C: ἰδέα 104. B. promiscuamente.

(175) Non con altri esempi che di qualità o relazioni: 99. D - 107. B. Anche la vita, 105. D, è concepita come qualità necessaria dell'anima.

(176) 100. D. Εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη. Vedi n. 196 al *dialogo*.

(177) Arist. *Met.* I. 6. 987. B. 9.

(178) 101. C. Anche, 102 B, μεταλαμβάνοντα.

(179) 99. E. Se si guarda bene Aristotele, *Met.* I, 9. 991 B. 3, si vede che egli non ritrova nel Fedone quelle due dottrine Platoniche alle quali muove le sue maggiori censure. In effetto, dopo avere nel paragrafo precedente mostrato, che l'essenza non può essere separata dalla cosa di cui è essenza, in quello in cui comincia dalla citazione del Fedone, all'opinione che ci si espone, non oppone già che le essenze non sono separabili, bensì, che pure ammesso ch'esse siano la causa esemplare, manderebbe la causa movente, perchè la partecipazione si faccia, e le cose reali sussistano. Vedi nella *Metafisica* d'Aristotele, tradotta da me (Torino 1854) i § 13 e 14 del cap. 9. Meglio, però, tradurre: — « E poi nel Fedone », anzichè « e pure ».

(180) *Met.* XIII. 9. 1086 B. 1. Τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερον τι εἶναι. τοῦτο., δ' ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμοὺς, οὐ μὴν ἐχώρισε τε τῶν καθ' ἕκαστον. καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας.

(181) 100. A.

(182) Si chiamano appunto nel Fedone, 101. E, οἱ ἀντιλογικοί.

(183) 100 D.

(184) *Apol.* 26. D. Vedi vol. I. p. 225.

(185) Boeck, *De Socratis rerum physicarum studio. Proemium indicis lectionum aestivarum*: a. 1838; pubblicato nel IV volume de' *Gesammelte Kleine Schriften*, 433 seg.

(186) Vedi il *Proemio all' Apol. di Socrate*, l. c. Bisogna osservare che Senofonte non presume di riferire *tutte* le conversazioni di Socrate, anzi sola una scelta di quelle più conformi al proprio genio.

(187) Vedi Arist. *De Generat. et Corrupt.* l. c. 18 seg.

(188) 76 E. ἃ θρυλοῦμεν ἀεί; 100 B. ἀεί καὶ ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. E si badi che della dottrina della reminiscenza, la quale non suppone necessariamente separabili gli universali, ma pur li suppone necessariamènte in qualsia modo, è detto che Socrate la solesse θαμὰ λέγειν.

(189) XI, 505 E.

(190) 59 B.

(191) 61 E: 70 C.

(192) *Mem.* IV. 8. 6. *Apol.* 5. Vedi più su, 69.

(193) l. c. 23.

(194) 70. C.

(195) *Mem.* IV. 8. 2.

(196) 41. A. B.

(197) *Cyr.* VIII, 7. 27; μήτε ἦν μετὰ τοῦ θείου γένωμαι. *Phaed.* 63. C; νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς. καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην. ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο.

(198) Quanto ad Olimpiodoro, vedi l' *Append.* I. Fabricio (*Bibl. Græca*, 111, 75) cita i commenti di Democrito Platonico, di Longino, di Proclo; ma ve n'era un assai maggior numero.

(199) Solo, rispetto alla prova da' contrarii, Olimpiodoro scrive, 45: « Ma Aristotele ci prova, che la sentenza che il vivo rivive del morto è tratta dai miti Pitagorici, κατὰ τοὺς Πυθαγορίους μύθους ». Se si riferisce, come parrebbe, al *De An.* 1, 3, 407 B. 22, la citazione non è esatta; perchè qui Aristotele dice soltanto; κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

(200) Τὸν ἐκ τῆς οὐσίας λόγον.

(201) Lo chiama della simiglianza: ἐκ τῆς ὁμοιότητος, perchè si fonda nella maggiore simiglianza del corpo ad alcuni caratteri dell' immortale. Perciò, io l' ho detto dell' *indissolubilità comparativa.* Vedi anche 180· ἡ ψυχὴ ὁμοιοτέρα πρὸς τὸ ἀδιάλυτον. . . . ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἀδιάλυτον.

(202) Ἐκ δὲ τῶν κειμένων ἐν τῇ λέξει λημμάτων.

(203) 61.

(204) Φυτική.

(205) Non trasanimazione, ma trascorporazione, « poichè non molte anime formano (εἰδοποιοῦσιν) un unico corpo, bensì un' anima riveste diversi corpi, 43. Vedi 45: εἰά οὖν μῦθον ἐκάλεσε, δῆλός ἐστι μὴ δοξάζων μετεμψύχωσιν. Del resto, il valore della prova de' contrarii, i modi d' intenderla, le obbiezioni che le si facevano, e le risposte sono l' oggetto più frequente di questi scolii più volte; e meriterebbero uno studio a parte.

(206) *op. cit.* p. 13. Chiama questi i due lemmi di Socrate.

(207) *op. cit.* ἀψοφητὶ τῆς μεταβάσεως γενομένης

(208) *op. cit.* λογογραφικόν.

(209) Vedi il Wyttembach, *op. cit*; p. 113. Dove si vede anche discusso se questa traduzione sicula, che esiste nel codice della Biblioteca Lugdunense n. 64, sia tutt' uno con quella attribuita ad un *Errico Aristippo Ateniese*, che si legge in un codice d' Oxford. Il Morelli, in una lettera al Wyttembach, chiama quest' Aristippo Arcidiacono Cutanense; la cui traduzione è citata, secondo lui, da Geremia di Montagnone, Giureconsulto Padovano, fiorito nel principio del secolo XIV, nella sua *Epitome Sapientiæ* pubblicata nel 1505 in Venezia. Che il Petrarca citi il Fedone nel suo libro — *Dei sui ipsius et aliorum ignorantia*, — io non trovo. Ho dato qui questa notizia, perchè qualcuno s' invogli a fare ricerche nelle Biblioteche italiane di tali antiche traduzioni e a chiarirne il molto che ne resta tuttora oscuro. « *Le fonti della filosofia Platonica nell' evo medio* » è un soggetto che avevo preso a trattare da giovine, ma dal quale poi mi distrassero cose molto diverse.

(210) 1.ª LXXV, 2, o. 6, C. XC, 2, C. 2.ᵐ CXVI, 2, e 22.ª CLXIV, 1, 2.ᵐ 3.ª 4.ᵐ etc.

(211) Marsilii Ficini *Theologia Platonica de animorum immortalilate ad Laurentium Medicem virum Magnanimum.* In calce: Impressum Florentiae per Anton. Miscominum. Anno salutis *MCCCCLXXXII, fol.*

(212) Mais lii Ficini, *In Phoedonem Epitome*, Basileae II, 2390. La 1.ª ediz. è del 1483. Impressum Florentiae per Laurentium Venetum. Se ne può vedere la descrizione in Hoffmann, *Bibl. Lex.* III. p. 136, ed in

Corsi, *Marsilii Ficini Vita*, p. 25. La prova che in Cicerone, *De Senectute*, XXII, 78, è formulata così: — « cum simplex animi natura esset neque haberet quicquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi » — non è platonica. È piuttosto tale quella di Lattanzio: — « Non potest esse solubilis, qui cum Deo et vultu et mente communis est ». *Epitome Div. Instit.* LXX. — espressa più distesamente così nella *Div. Instit.* VII. 9. « Cum autem sapentia quae soli homini data est, nihil aliud sit quam Dei notitia, apparet animam non interire, neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternum est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens unde orta sit vel quo reversura ». L'argomento dalla semplicità della sostanza dell'anima era cansato da parecchi dei padri della Chiesa, poichè non si conciliava colla loro opinione, che l'anima fosse materiale. Vedi Rosmini, *Psicologia*, § 723, vol. II, p. 368.

(213) Vedi il Tiraboschi. *Storia della Letteratura ital.* IV. 1. 836. Il titolo è questo: — *I dialoghi di Platone intitolati l'Eutifrone, l'Apologia di Socrate, il Fedone, il Timeo, tradotti da lingua Greca in Italiano da* Sebastiano Erizzo. *Vicenza presso Giovanni Varisco e compagni*, 1574, *in* 16.° 1404 *e* 1412.

(214) Il comento 109-245.

(215) *Dialogorum Platonis Argumenta composita et illustrata a* Diet. Tiedemann. Biponti ex typ. societatis, 1780.

(216) p. 26. « Quodcumque est compositum, solutioni et interitui est obnoxium; simplex contra dirimiri nullo modo ac dissipari potest; quodcumque porro idem semper sibique simile manet, id simplex esse ac compositionis expers, concedendum. Sunt autem, ipsum honestum, pulchrum, aequale, utpote uniformia, mutationis omnis expertia, semperque eadem: ea contra, in quibus est pulchritudo, aequalitas, honestas, homines nempe, equi, aliaque id genus omnia, mutabilia; haecque omnia cum cerni, sensibusque queant percipi, illa contra cum sensibus non sint obvia; quæcumque sub sensus cadunt, mutabilia et interitui obnoxia, quae vero omnem sensum fugiunt, esse mutationis expertia et sempiterna, jure concluditur ». E più giù obbietta — « Nonnullos tamen, eosque haud parvi momenti, errores obrepere sibi passus est. Primo enim loco, non

omnem perspexit simplicitatis naturam, quam in eo tantum putat consistere, ut diversorum generum partes absint, ut exempla e rebus abstractis petita satis docent; non autem in eo, ut omnis omnino portium removeatur compositio ». Dove avrebbe detto meglio, censurando Platone d'aver posta la semplicità dell' anima nella natura dell' oggetto della cognizione, anzichè in quella della sostanza sua.

(217) Nel *Cours de l'histoire de la Philosophie* 1828 *12ième leçon p.* 33. « Les arguments qu'il a mis aux dialogues de Platon, sont des perpetuels contresens et l'on ne peut s'empêcher de sourire en le voyant appliquer a de pareils monuments la petite mesure de la philosophie de Locke ». Era la sua; e il Grote e il Lewes, oggi, applicano su per giù la stessa.

(218) PLATONIS *Phaedo*; explanatus et emendatus prolegomenis et annotationibus DAN. WYTTENBACH. Lugd. Bat. 1810. Ristampato nel 1825.

(219) Questo studio fa parte d'una disputa pubblicata dal Wyttenbach nel 1783 con questo titolo: *de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum, a Thalete et Pythagora usque ad senecam, sententia de vita et statu animorum post mortem corporis.* Ne è messo avanti al Fedone il capo V, che tratta di Platone.

(220) 70 B.

(221) 63. C.

(222) 70. A.

(223) 70. C. — 72. A.

(224) 72. B — E.

(225) *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig; vol. 3, pagg. 97-117. L'altra opera del Tennemann: — *Lehren und Meinungen der Sokratischer über die Unsterblichkeit* — non la conosco.

(226) *Platon's Werke von* F. SCHLEIERMACHER. Berlin 1826. 2. Th. 3. B. p. 1-21. La prima edizione è del 1804-1810.

(227) La prima edizione del Fedone è del 1821. Io ho davanti a me la seconda del 1834.

(228) KARL TR. HERMANN, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie.* Heidelberg. 8. 1819. È pubblicata sola la prima parte. Vedi 526 seg.

(229) *Platon's Sämmtliche Werke; übers. von* HIER.

Müller *mit Eëinleitungen begleitet von* Karl Steinhart. Leipzig. 1845. IV 373 seg.

(230) 103 A.

(231) *Op. cit.* 417.

(232) *Die Philosophie der Griechen; eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung.* — Part. II. *Socrates, Plato, Aristoteles*, Tübingen 1846. Io ho la seconda edizione pubblicata nel 1853 col titolo: *Sokrates und die Socratiker, Plato und die alte Akademie.* L'ultima è del 1875. Vedi nella prima 531, n. 2; nella seconda 697, n. 5.

(233) I suoi studii sul Fedone, che sono dei migliori, furono pubblicati in più volte nelle Mützells *Zeitschrift* del 1852; poi ristampati insieme con questo titolo: *Beiträge zur Erklärung Platonischer Dialoge. Gesammelte kleine schriften von* Dr. Hermann Schmidt. Wittemberg 1874, 8. Si veda soprattutto 12 seg. e 28 seg.

(234) *Proem.* II. p. 82, 89.

(235) *Uber* Platonis *Phoedon. Vorlesung gehalten von* Dr. G. F. Rettig, *Prof. der Philologie in Bern.* Bern und St. Gallen 1846.

(236) *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie von* Dr. Franz Susemihl. Leipzig 1855. La seconda parte del 2.° volume è stata pubblicata nel 1860, vedi P. I. 424 seg.

(237) Platonis *Phaedon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs von* Albert Bischoff. Erlangen 1866, 58 seg.

(238) Berlino. Io mi riferisco alla traduzione inglese, stampata in Londra nel 1872. L'opera dello Zimmermann, di cui è parola nel paragrafo precedente, ha questo titolo: *Die Unsterblickeit der Seele in Plato's Phædo*, Leipzig. 1869.

(239) Nell'*Hermes*, V. 413-423; ripubblicata nei *Platonische Studien.* Berlin 1875. 273-291.

(240) *Studien zur Geschichte der Begriffe* von Gustav Teichmüller, Berlin. 1874. 8.° 115 seg. *Die Platonische Frage.* Eine Streitschrift gegen Zeller, Gotha, 1876. In quasta stessa sentenza ha ragionato il mio amico Vera, nel suo scritto « Platone e l'immortalità dell'anima (Napoli 1881) », a cui ho dato occasione.

(241) Darò qui i nomi di altri scritti, che non ho citati, pure avendone visto più d'uno:

E. T. Viggers. *Examen argumentorum Platonis pro immortalitate animi humani.* Rostochii 1803.

T. Pettauel. *De argumentis quibus ap. Platonem animorum immortal. defenditur.* Berolini 1815.

Ch. E de Windheim. *Examen argumentorum Platonis pro immortalitate animi humani.* Rostochii 1803.

H. Kunhardt. *Platons Phädon, mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblickeitslehre* Lübeck 1817.

I. E. Gottleber. *Argumenta aliquot in Pl. Phoedonem de anim. immort.* Spec. I-IV. Altdorf, 1765-67.

Moses Mandelssohn. *Phoedon.* 1 ed Berlin 1764.

Adalb. Schmidt. *Argumenta pro immortalite animae.* Halle 1827.

Id. *Plato's Unsterblickeitslehre*, Prog. Halle.

C. H. Hermann. *De immortalitatis notione in Platonis Phoedone.* Marburgi, 1835.

Id. *De partibus animae immortalibus secundum Platonem. Göttingæ* 1850. *Progr.* Magdeb. 1843.

Voigtlander. *De animorum praexistentia.* Berlin 1844.

K. Ph. Fischer. *Platonis de immortalitate animæ doctrina.* Erlangen 1845.

M. Speck. *G. Progr.* Breslau, 1853.

L. H. v. Müller. *De Eschatologie Plato's und Ciceros in Verhältniss zum Christenthum.* Iever 1854.

K. Eichoff. *G. Pr.* Duisburg, 1854 p. 11-18.

A. I. Kahlert. *G. Pr. von Czernowitz.* Wien. 1855.

Ch. Prince. *G. Pr.* Neuchatel. 1859.

Bucher. *Platon's Beweise fur die Unsterblickcheit der menschlichen Seele. Inaug. diss.* Gött. 1861.

Droshin. *Die mythen über Prä — und Post-Existenz*, *G. Pr.* Cöslin 1861.

K. Silberschlag. *Die Grundlehre Pl. über das Verhältniss der Menschen zu Gott und das Leben nach dem Tode in ihrer Beziehung zu den Mythen* N. N. *des Alterthums* in the *Deutsch Mus.* 1862 *Pro* 41.

T. Gloel, *De argumentorum in Plat. Phoedone cohaerentia*, G. *Pro* Magdeb. 1868.

A. Boelke. *Uber Plato's Beweise für die Unsterblikeit der Seele.* Rostock und Berlin. 1869.

(242) *Œuvres complètes de* Platon, *traduites de Grec en Francais, accompagnées d'argumens philosophiques, de notes historiques et philologiques.* Paris; 1846. 8. tom. 1. 159 seg.

(243) *La Philosophie de* Platon *par* Alfred Fouillée. Paris, 1869. 8. Vol. I. p. 94 seg.

(244) Platon. *Phédon ou de l'ame, avec introduction et notes par* A. Fouilée. Paris. 1875. 6.

(245) Platonis *Opera. Argumenta dialogorum condidit* J. Hunziger. Vol. 3. Parisiis. 1873. 4. 57 seg.

(246) Può essere E. Chauvet o A. Saisset; poichè si legge nell'edizione des *Œuvres complètes de* Platon, pubblicata presso lo Charpentier, nel 1877 per cura e coi proemi di questi due scrittori, sotto la direzione di E. Saisset.

(247) Platonis *Phoedo, edited with introduction und notes by* W. D. Geddes. Williams and Norgate: 1863. 8. XII.

(248) Plato *and the other companions of Socrates* by George Grote. London, 1875. 8.º Vol. 3. Vedi vol. 11. 152 seg.

(249) Plato's *Phaedo* by Wilhelm Wagner. Cambridge. 1870. 16 Vedi 146.

(250) *The dialogues of Plato, translated into Englich with analyses and introductions* by B. Jowett. Oxford 1871 8º in 4 volumi. Vedi vol. 1. 381 seg. Una seconda edizione migliorata ed accresciuta, è stata pubblicata nel 1875.

(251) *Summary and Analysis of the Dialogues of Plato* by Alfred Day. London 1870. Il Day cita nella prefazione le parafrasi del Whewell. Queste io non le ho viste.

(252) *Ueber die Unsterblickeit der Seele*, 2 Aufl. 15.

(253) Vedi p. 234.

(254) *Geschichte der Philosophie*. II, p. 213 seg.

(255) 72 E. vedi nota 270.

(256) 70 D.

(257) 70 B. Nel testo è per errore stampato *Simmia* in luogo di *Cebete*.

(258) τινα... ἔχει φρόνησιν.

(259) 77. C.

(260) 96. A.

(261) 1.° argomento.

(262) 2.° argomento.

(263) 3.° argomento.

(264) 4.° e 5.° argomento.

(265) Olimp. *op. cit.* 141. La dimostrazione procede da' supposti con un sillogismo siffatto:

L'anima, a quello in cui sia presente, porta la vita: tutto quello che porta qualcosa, non è capace (ἄδεκτον) del contrario alla vita.

L'anima non è capace del contrario di quello che porta; il contrario di quello che porta, è morte; adunque, l'anima non è capace di morte. Vedi l'App. I.

(266) Al Leibnitz nel suo riassunto del Fedone, stampato p. 44-96 delle *Nouvelles Lettres et opuscules* pubblicate da Faucher de Careil (Paris 1857), sfugge questo punto dell'argomentazione. In effetto annota; *Sed hoc, mea sententia, demonstrandum restabat; quicquid vitae sit particeps, non posse extingui.* Appunto questo stesso a Platone pareva di dover dimostrare, e crede d'aver dimostrato.

(267) Lo Zeller, *op. cit.* I. 1 703, afferma, che il Teichmüller sia stato il primo a sostenere ciò; ha dimenticato l'Hegel.

(268) Vedi la dissertazione di K. T. Hermann: *De partibus animæ immortalibus secundum Platonem.* Gottingen. 1851; e la nota del Grote, *op. cit.* p. 160; Zimmermann, *op. cit.* p. 6 seg. Non entro nella discussione, poichè non ne uscirei senza averci speso più pagine.

(269) 63 C.

(270) 72 E., se non v'ha interpolazione. Vedi la n. 126.

(271) 107 C.

(272) 67 C.

(273) 82 C.

(274) 107 D.

(275) Lo Steinhart, *op. cit.* p. 497 seg. attribuisce a ciascuno di questi tre momenti di sviluppo un significato che è molto evidentemente sforzato.

(276) Come fa lo Steinhart, che trova nella prima considerazione morale la prova dalla capacità di progresso (*Bildungsfähigkert*) ovvero dell'istinto incancellabile (*unvertilgbar eingepflanzten Sehnsucht*) dell'anima;

nella seconda la *prova*, che chiamerebbe *mistica* e paragona con quella dello Iacobi, dalla fede della ragione nell'altissime idee; nella terza, la *prova* dalla necessità d'una retribuzione richiesta dall'ordine morale e dalla giustizia distributiva, che dice molto vicina alla prova morale del Kant. Io credo che bisognerebbe cercare a ogni modo altri paragoni: ad ogni modo, mi parrebbe meglio riconoscere che qui non v'ha prove. Platone non reputa se non quelle teoretiche che seguono. Le considerazioni morali devono appunto essere ciò ch'egli chiama παραμυθίας. Vedi 70. B.

(277) 114 d.

(278) 92 C.

(279) Vedi su questo passo, 85 D. la nota P del Geddes, p. 252. Olimpiodoro contende che la divina parola o ragione non s'intende d'una *parola rivelata*, λόγος θεόθεν ἐκδόσεις, ma d'un intuito di Dio, αὐτοπτικὸς νοῦς ὁ θεῷ τῷ ὄντι συνών. E ne dà per ragione, che la parola rivelata non sarebbe scienza, ma fatto, non atto puro intellettuale, ma la percezione d'un sensibile; δοξαστικὸς γάρ ὅ γε τοιοῦτος. La ragione non manca d'acutezza; e certo Platone non ha inteso d'una rivelazione sensibile. Quantunque sarebbe troppo pretendere, che egli assegnasse un concetto ben determinato alle parole — ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος ἢ λόγου θείου — pure par chiaro che v'intenda una qualunque comunicazione divina, in uno ad altro modo, colla ragione umana.

(280) 62. B.

(281) 63. C. 70. C.

(282) 81. A. D ; 107. D. ed altrove.

(283) Diog. L. VIII. I. 15.

(284) Eunapio, citato dal Geddes p. 15, dice nella vita di Porfirio, che i filosofi usassero degli insegnamenti arcani, come i poeti de' miti.

(285) 81. D. ὥσπερ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων. Vedi 69. E.

(286) Si osservi bene come Socrate dice a Simmia e Cebete; — οὐκ ἀκηκόατε περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ... συγγεγονότες: e sentito, che non ne hanno raccolto οὐδὲν σαφές, ripiglia; ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω. Ora περὶ αὐτῶν ripete περὶ τῶν τοιούτων; e questo non si riferisce propriamente a' discorsi di Filolao, bensì alle materie,

donde anche questi s' era occupato. Io quindi non credo al Boeck (*Philolaos*, p. 177), che le due sentenze che seguono — l'uomo è quaggiù in una carcere; — l'uomo è cosa degli Dei — siano di Filolao, bensì motti pronunciati nei misteri. Ed è bene osservare che Olimpiodoro (6) ne cita di Filolao di affatto diversi da questi per esprimere il medesimo. Filolao, scriv' egli, com'era costume de' Pitagorici, parlava per enimmi. Un suo detto era; « *andando nel tempio non ti voltare* », e voleva dire che si dovesse meditare la morte senza distrarsi: — un altro; « *non spezzare legna per la via* » e vuol dire — non spezzare e tagliare la vita: — un altro detto pitagorico era, « *non deporre, ma ti poni i pesi, sopra* μὴ ἀποτιθέναι, ἀλλὰ συνεπιτιθέναι βάρη; e vuol dire — coopera colla vita, non le far contro, συμπράττειν τῇ ζωῇ, οὐκ ἀντιπράττειν. Clemente Alessandrino (*Strom.* III, p. 433. A. Sylb.), Teodoreto, (*Gr. Aff. Cur.* V. p. 821. Schulz), non attribuiscono a Filolao nè l'una nè l'altra di quelle due sentenze, bensì l'altra, che l'anima è nel corpo come in un sepolcro, che Clearco Peripotetico, secondo Ateneo (IV. 157 C), attribuiva ad Euxiteo, anche Pitagorico. Invece, appunto questa sentenza, Platone nel Cratilo, 400 D. la chiama esplicitamente orfica, mentre Cicerone, Cato. XX, scrive; — « vetatque Pythagoras iujussu imperatoris, id est Dei, de praesidio et statione vitae decedere ». — Se nel luogo del Fedone, 62 B, a φρουρά s' abbia poi, per rispetto a Cicerone, tradurre *guardia*, e dare alla sentenza il senso, che qui non si sia già in carcere, ma a guardia, può parer dubbio a chi legge nel *Somm. Scip.* 3 (*De Rep.* VI. 14): « ii vivunt, qui a corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt; vestra vero, quæ dicitur vita, mors est ». — Si noti come Platone è il *tenebroso ingegno* del Leopardi ne *Bruto minore* per questa sua difesa del divieto del suicidio; egli ne combatte la dottrina nel dialogo tra Plotino e Porfirio.

(287) II. 81. dove vedi la nota di Baehr. L. I. 605.

(288) Lobeck, *Aglaoph.* II. 3. vol. 2 p. 801. Vedi Siebeck, *Geschichte der Psychologie*; p. 20, seg., oltre Zeller, *op. cit.* I. p. 56. Gerhard, *Uber Orpheus*, 44, 66. Non vedo citato questo passo di Cicerone, *De Lege* II. 14. « Mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenæ tuæ peperisse, atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti

ad humanitatem et mitigati sumus; initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitæ cognovimus; neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. » Che se non parla qui di misterii orfici, pure attesta che qualità di dottrine s'insegnassero in queste iniziazioni religiose.

(289) Vedi il Geddes, *op. cit.* n. L. Si riscontri Lobeck, *op. cit.* p. 798.

(290) *Crat.* 400. C.

(291) 70. C. Difatti, gli ha citati poco più su: οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες. Questa è del rimanente l'opinione di tutti gli scoliasti Greci.

(292) Il che era negato da Aristotele, come attesta Cicerone, *De natur. Deor.*, I. XXXVIII, (107).

(293) *Thren.* fr. 4. *Olymp.* II. 68.

(294) 81. B.

(295) Oltre il libro del Reinaud, Terre et Ciel, (Paris, 1866), vedi Zimmermann, *op. cit.*, p. 5, che cita il teol. Müller (*Lehre von d. Sünde*) e Kant e Schelling, tra gli ultimi che l'hanno professata.

(296) Vedi Barthelemy de Saint-Hilaire, *Premier Memoire sur le Sankhya*, 416 (Paris 1852), che s'accorda in ciò con Cousin, *Note sur le Timée*, p. 345. In questa memoria si può vedere molto bene discussa la quistione dell'origini di questa dottrina.

(297) Numenius, *De natura hominis*, p. 50, ed. 1565.

(298) *Op. cit.* 44. Sicchè non tutti i neoplatonici l'ammisero, come dice il Grote, *op. cit.* p. 202, n. X, dove, del rimanente, tutto questo punto è discusso assai bene.

(299) 611. A.

(300) Dico *forse*, perchè da una parte nel Fedone è presentata come inferenza sua, — ὥσπερ εἰκὸς —, e dall'altra nei casi di trasmigrazione che Senofane ricorda di Pitagora (Fr. 18, ed. Karsten, p. 57), ed Empedocle di sè (Ed. Didot, v. 11.), non appare che nessuna norma morale ne sia regola e guida. Ma d'altra parte la dottrina Orfica e Pitagorea che l'anima sia discesa nel corpo per pena, lascerebbe credere che il passaggio ad altri corpi fosse retto dalla stessa ragione, che la caduta nel primo. Almeno Clemente Alessandrino (*Strom.* III. p. 433. A. Sylb.) reca come parole di Filolao: — διά τινας

τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται. Nè è il solo: vedi il Boeck. *op. cit.* 188 seg.

(301) Vedi il Geddes, *op. cit.* nella nota 81 E. p. 71.

(302) Herod. IV, 95. Maximus *Diss.* XVI. 287, ed altri molti.

(303) *Cic. Tusc.* I. 16 (38, 39) Pherecydes Syrius primum dixit animos esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit... Platonem ferunt... primum de animorum æternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse.

(304) 88 D.

(305) Boeck, *op. cit.* p. 177.

(306) Diog. L. IX, 5, 29, l'attribuisce a Zenone Eleate. Era anche di Parmenide prima di lui, *Carm. Rel.* 146. ed. Didot; 129, e d' Aristosseno e Dicearco, scoscolari d' Aristotele, dopo. Vedi il Wytt. *op. cit.* a q. l. Le testimonianze d' altronde colle quali il Boeck l' attribuisce a P.tagora e Filolao, vorrebbero esser vagliate, prima d'accoglierle; Claudiano Mamerto, *De statu animae*, II. 7; Macrobio, Somnium *Scipionis*, I, 14.

(307) È buona osservazione di Heindorf a q. l. Egli lo ritrae così dall' ὑπολαμβάνομεν, con cui Simmia l' introduce, come dalla dichiarazione che questi fa nel ricredersene, 92 C., d' averla messe avanti piuttosto come verisimile, e per essere professata da molta gente, che per averne dimostrazione.

(308) Cic. *Disp. Tusc.* I, 10. (19). Aristoxenus musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. E per Dicearco, *ib.* 21. Vedi Zeller, *op. cit.* vol. II. 2, 888 e 890.

(309) *De an.* I, 2. 404. A. 17.

(310) 246 A.

(311) l. c. 405 A. 29.

(312) l. c. 404 B. 29.

(313) Claud. Mam. l. cit. 124 « in tertio voluminum, quæ περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων prænctat ». Davvero non dice d'aver letto lui il libro; bensì che Filolao ne parlasse in quello.

(314) l. c. 124. Anima inditur corpori per numerum et immortalem eamdemque incorporalem convenientiam. — In greco doveva essere scritto κατ' ἀριθμὸν καὶ ἁρμονίαν.

(315) l. c. 125. Anima ad exemplum unius comparata est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.

(316) *Op. cit.* I. 406. B 27; — 408. A 18.

(317) 407. B 29: Τοῖς ἐν κοινῷ γιγνομένοις λόγοις. È probabile che Aristotele si riferisse anche al suo Eudemo, dove trattava lo stesso soggetto. Vedi il Trendelenburg a. q. l. p. 216.

(318) 407. B 28. Πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων.

(319) Appunto il principale argomento della confutazione di Aristotele è questo, che l' armonia è un λόγος τις, il che l' anima non può essere. Dove annota Trendelenburg, *Ed. sec.* p. 217: « Anima enim est οὐσία ut solum modo relati (πρός τι) esse non possit ».

(320) Cat. 6. 6 A 18.

(321) Più p. 123.

(322) Più su: p. 165 seg.

(323) Cat. 6. 6 A 12: *De Nat. Ausc.* I. 5. 188 A 24.

(324) Heracliti Ephesii *reliquiæ*; rec. I. Bywater. Oxonii 1877: fragm. 69.

(325) Fragm. 81.

(326) Fragm. 70.

(327) Fragm. 78.

(328) Forse è il senso de' framm. 66 e 67. Non intendo come nella dottrina di Eraclito si potesse ammettere la persistenza dell' anima individua, come crede il Siebeck, *op. cit.* p. 47.

(329) Quando Eudemo morì, nel 354 a. C., Aristotele aveva trenta anni. Vedi Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, 22.

(330) Cic. *De Divinat.* 1, 25 (53).

(331) Vedi n. 320.

(332) August. *contra Jul. Pelag.* 4. (15) 78.

(333) Osserva bene il Bernays, l. c. 24. « Je mehr das Griechenthum und die alte Welt überhaupt sich ihrem Verfall zuneigte, desto herberer Ernst lagert sich auf den Zugen ihrer Dichter und Denker, und desto spurloser verschwindet die frühere heitere Lust an der Erde und dem

Leben auf ihr; Thukydides weiss nichts von Spiel und nichts von Lachen: Euripides verfüllt in tobende Trauer; und die strenge Zucht des Denkens, welcher Aristoteles sich untergab, könnte nicht verhindern, dass, als er im diesem Theil des Dialogs nicht das einzelne Elend im menschlichen Leben, sondern das menschliche Leben im Ganzen als ein Elend schildern wollte, hierfur sich ihm das ensetzlichste Bild aufdrängte, vor dessen Ausmahlung sowohl der Frohsiun wie der Schöncheitsinn eines Hellenen der früheren Zeit zuruskgebebt hätte. — Vedi *Lettera alla Principessa di Teano:* p. 10 seg.

(334) Il Bernays, *op. cit.*, 27, sostiene che gli argomenti i quali si reggevano sulla dottrina dell'idee, fossero esclusi da Platone. Chi guarda nell'Aristotele del Becker, vol. 5. 1479. seg., i testi di Simplicio, *in* Ar. *De an.* 1. III. f. 62ª inf. e di Proclo, in Plat. *Remp.* (diss. XII *apud* Majum, *Spicileg Rom.* g. VIII. *Rom.* 1842 p. 705), può dubitarne.

(335) David. *proleg.* in Ar. *Categ.* 24. B 10.

(336) Plut. *Consolat. ad Apoll.* 27.

(337) Io. Philoponus in Ar. *de An.* 1. (c. 4 in ed. Ven. 1535 f. E. 1.ª seg.

(338) Olymp. *op. cit,* p. 142. 1.

(339) *Cat.* 5. 3. B. 24. seg.

(340) *De An.* I. 4. § 5. 408. A. 5-17. Vedi Trend. a. q. l. p. 217, 218.

(341) Themist. *De anima* (*Opp.* ed. Ven. 1534) f. 90 6. (O. 11. p. 196. 21 Spengel. Vedi Bernays *op. cit.* n. 14. p. 145).

(342) David l. c. 24 B. 22 seg.

(343) Vedi n. 346.

(344) *Psicol.* vol. 1. p. 367

(345) *Tusc. Disp.* I. 32. 79.

(346) H. I. 31, 77. Lucr. De R. n. III 417 seg.

(347) E poco ricordato un luogo di Dionisio d'Alicarnasso, VIII, 92, dove egli espone l'opinione stoica, e quella che a lui ne pare una ragione. Dopo raccontata la morte di Coriolano, osserva: « Se insieme collo sciogliersi de' corpi, anche l'anima, checchè mai essa sia, si sciogliesse, e non fosse più nulla, non intendo come si dovrebbero stimare beati quelli che non avendo ritratto dalla virtù nessun beneficio, morissero per essa. Ma se accade che le anime

nostre siano in tutto incorruttibili, secondo alcuni stimano, o *persistono qualche tempo dopo la separazione dai corpi, lunghissimo quelle degli uomini buoni, brevissimo quelle dei cattivi*, parrebbe che coloro i quali esercitano la virtù, s' abbiano un sufficiente premio, anche se la fortuna fosse stata loro contraria; — la lode de' vivi e la memoria che dura moltissimo tempo. VIII, 92.

(348) Vedi l' App. 2.ª

(349) *Anth. Græca*. L. 1. Tit. 52; E. 9. Ed. De Bosch. vol. 1. p. 548.

(350) v. 194 seg. Ed. Did. p. 150.

> Δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες
> Τοῦδ' ὅτι τοῦτο στίλβει κατὰ γᾶν,
> Δι' ἀπειροσύναν ἄλλου βιότου
> Κ' οὐχ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαιας·
> Μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

(351) H. Martin, *La vie future*, n. II p. 542.

(352) Iowett, *op. cit.* I. p. 392

NOTE AL DIALOGO

—

(1) Secondo suole, il primo titolo è di Platone, e il solo conosciuto da Aristotele (*Metaph.* I, 9. 991 B 3; XII. 5, 1080 A 2; *Meteor.* II, 2, 355 B 32; *De Gen. et corrupt.* II. 9, 335 B 10). Qui ed in altri dialoghi, il titolo tolto da una persona, come nelle tragedie greche, mostra l'indole drammatica dello scritto (Wohlrab nella sua ediz. del Fedone: Leipzig, Teubner 1879, 11). Il secondo titolo dell'*anima* è d'origine posteriore; se ne trova il più antico esempio nell'epigramma di Callimaco, citato nel *Proem.* 44 Cicerone, *Tuscul.* I, 11, 24. lo chiama appunto liber de animo. Se non che è chiaro che è titolo più largo del soggetto trattato nel dialogo; al quale corrisponde meglio l'altro, con cui è citato da A. Gellio (11. 18) da Macrobio (*Sat.* I. 11), da S. Agostino (*De Civ. Dei*, 1, 22): — liber de immortalitate animæ. La qualificazione *morale* indica la classe, alla quale gli eruditi di tempi posteriori l'hanno assegnato.

(2) Trenta giorni. Xen. *Mem.* IV. 8. 2. Ed. Didot. 60 8.

(3) D'alloro, pianta sacra ad Apollo.

(4) Era in effetto sempre o si credeva la stessa; poichè gli Ateniesi la rifacevano di continuo, levandone via via il legname vecchio, e surrogandolo col nuovo. Plut. *Thes.* 23. Sicchè nelle scuole di Atene si dibatteva la quistione, se, poichè era stata più volte rifatta a mano a mano, fosse tuttora o non fosse la stessa di cui s'era servito Teseo; questione, che si può muovere altresì rispetto al corpo umano, del quale, quindi, si domanda e si cerca, in che consista l'identità.

(5) „ Minosse, il Re di Creta, mosse guerra agli Ateniesi a cui dava colpa della morte di suo figliuolo Androgeo. La guerra fu seguita da fame e pestilenza. Per liberarsi di questi mali gli Ateniesi, per consiglio dell'ora-

colo, si accordarono a mandare ogni nove anni sette giovani ed altrettante donzelle a Creta, che erano sacrificate al Minotauro nel Labirinto. La terza volta, che fu mandato questo tributo, Teseo andò insieme e uccise il Minotauro. La festa, che era celebrata in memoria di questa salvazione, si chiama la Delia dal luogo in cui era fatta. „ (Wohlrab, *op. cit.* 24. n. 8). Le quali, annuali, bisogna distinguere dalle Delie quadriennali; ma eran celebrate le une e le altre, il 6, giorno natale di Artemide, e il 7, giorno natale di Apollo, del mese Thargelione, cioè il 20 e 21 maggio. Ora, il 6, secondo n'era rimasta tradizione o vera o falsa che fosse, era nato Socrate e il 7 Platone (Diog. L. III. 2 ed. Didot. 69 e Plut. *Sympos.* VIII. 1.ed. Reiske, VIII, 861 citati dal Geddes *op. cit.*)

(6) L'uccisione d'un uomo, comunque succedesse, macchiava il luogo e la famiglia, e se fatta per ordine dell'autorità pubblica, la città in cui succedeva. Vedi l'*Eutifrone*, 4. B seg. Il Geddes (l. c.) osserva altresì, che l'avversione ad ogni atto violento durante una festa è un sentimento così antico come Omero; ma v'era una speciale convenienza nel divieto di toglier la vita durante la festa Delia poichè l'isola di Delo era così sacra da non potersi permettere che la morte vi ponesse piede; sicchè tutte le traccie di questa n'erano state rimosse mediante una purificazione solenne (Thuc. III. 104 e Callim. *Hym. Del.* 277).

(7) Gli Undici. Vedi *Apol.* 37 B.

(8) Cic. *Disp. Tusc.* I. 29. 71. 57 *Non ad mortem trudi, sed in cœlu videbatur* (*Socrates*) *ascendere.*

(9) Vedi *Proem.* II. p. 49 seg.

(10) Nota bene il Geddes, che nè quì nè ne' *Memorabili* II. 2. Santippe è figurata quella terribil donna, il cui nome mette tuttora sgomento in ogni marito. Però Antistene, Xen. *Conv.* II 10, che doveva conoscerla, la chiama la donna di più difficile umore che fosse al mondo, τῶν οὐσῶν χαλεπωτάτη; al quale giudizio non gioverebbe contrapporre, ch'ella appare qui una moglie tenera ed affezionata, poichè son qualità queste le quali non vietano che una moglie sia anche uggiosa. Del resto, che, neppure così, in fin di morte, e per discorrere di filosofia, si possa mandarle via, è segno di molta accresciuta gentilezza di costumi. I Greci, pare, riputavano che tali discorsi non si convenisse farli con donne appartenenti alla famiglia, non con madri per

esempio nè con figliuole, bensì colle cortigiane od *etere*, come n'avremo prova nel Convivio.

(11) Dirò altrove le ragioni, per la quale io traduco ἔφη sempre *dice*. Vedi n. 78.

(12) Coloro a cui piacesse farsi un concetto dello stile di Platone, farebbero bene a leggere e intendere questo periodetto nel greco.

(13) Il concetto è stato ripetuto da parecchi. Il Geddes a q. l. cita Julian. *Or.* VIII p. 240; e rinvia ad Isocr. *ad Dem.* c. 5; *Di. Chrys.* 303; A. Gell. VI. I. Menandro del *bene* e del *male* dice, che sono *come due alberi* da un *unica radice*. Liv. V. 4. Labor voluptasque, dissimilissima natura, societate quadam inter se naturali sunt juncta. Però, secondo Platone, *Tim.* 81 E., il piacere è secondo natura.

(14) *Proemio* si chiamava un breve inno iniziale che serviva d'introduzione sia all'epica recitazione d'un Rapsodo, sia ad un'ode festiva d'un Lirico in onore di qualche Iddio. Solendo spesso chi lo recitava o cantava, invocare in ajuto il Dio del canto, il nome fu soprattutto appropriato ad un preludio in onore di Apollo (Mure, *Hist. of Gr. Lit.*, II. 325). Diogene Laezio (II. 42 43) chiama *poean* il proemio di Socrate, che è nome anche più speciale di poesia indirizzata ad Apollo; e ne cita il primo verso: *Salve, Apollo Delio, ed Artemide, illustri fanciulli:* e cita altresì i due versi coi quali cominciava la favola verseggiata di Esopo: — „ Una volta Esopo disse agli abitanti della città di Corinto: Non giudicate la virtù con popolare criterio di sapienza „ — versi, che Diogene, il quale pretendeva d'intendersene, dice a ragione cattivi, ma che esprimono una sentenza non soltanto vera, ma molto naturale in Socrate.

(15) *Apol.* 20 D. dove vedi la nota p. 212.

(16) La visitazione d'un sogno occorre più volte a Socrate. *Apol.* 33. C., *Crit.* 44. A (vedi Diog. L. III. 5. 70); ma non è un suo caso speciale, come il *demonico*, bensì comune a tutti gli uomini. Il Geddes, a q. l., ricorda che alla poetessa di Argo, Telesilla, fu, quando era ammalata, ordinato di cercare la *sanità* nella cura o culto delle Muse. (Plut. *mor.* 245 d. De virtut. mulier. VII. 10).

(17) *Musica* per Socrate qui è prima la filosofia: poi la *poesia*; non mai l'arte che noi chiamamo con questo nome. Perciò il Cousin (*Notes sur le Phédon*; in Pla-

TON, *Œuvres* vol. I p. 353) vuole che *Musica* si traduca *belle arti*; se non che neanche la filosofia è un'*arte bella*, e il miglior partito è pure questo, che, traducendo dal greco, alcune parole, le quali son pure italiane, ci s'abitui ad intenderle in tutta la larghezza del senso Greco. *Musica* a' Greci è tutta la coltura dello spirito, come quella di cui le muse sono le inspiratrici; e si contrappone alla *ginnastica*, l'allevamento del corpo. Che la filosofia si chiami la più alta musica, ha poi ragione non solo nell'essere essa la più alta cima della coltura, ma nell'avere ad oggetto la ricerca e lo studio dell'armonia della natura e dell'uomo. Sicchè il nome di musica le è venuta prima da Pitagora (STRAB. X. 468) che trovò ne' numeri la ragione del mondo, e fu poi da Platone esteso alla condotta umana, come si potrà vedere più giù nel Fedone 93 E., ed in molti altri dialoghi. Si può consultare con frutto la nota C del Geddes p. 187 seg. In un senso più ristretto, *musica* è l'arte della parola e del suono, la prima consapevole creazione ideale dello spirito; e nella forma da prima strettamente connessa di poesia e di musica ha il ritmo e l'armonia come sua legge. Vedi SCHMIDT, *Beiträge zur Erklärung der Platonischen Dialoge*, Wittenberg, 1874, 48. Però qui Socrate chiama musica solo la poesia, spoglia di accompagnamento musicale; ed è notevole come egli escluda che suo oggetto possa essere tanto l'uomo, sia nella sua realità oggettiva, sia nei suoi ragionamenti, quanto la natura. Suppone ch'essa non debba avere per oggetto se non o Iddio, il reale divino, ovvero il fantastico umano. La parola greca che risponde a favola, μῦθος, è definita da Aftonio: — *discorso falso che dà immagine del vero.* Perciò più su, le favole di Esopo che qui son propriamente *miti*, son chiamate con parola generica, *discorsi*, λόγοι

(18) Socrate aveva a mente le favole di Esopo. Sicchè di qui non si può dedurre che queste fossero già raccolte e pubblicate in un libro a' tempi di lui; il che il Bentlejo ha negato (*De Fab. Æsopi* 93: in *Phalaridis Lennepiani* T. 11) e il Tyrwhitt (*Diss. de Babrio*) affermato. Vedi WYTTEMB. a q. l. *op. cit.* p. 133. L'esempio dato da Socrate di verseggiare le favole di Esopo fu imitato molto dopo da Babrio che le volse in choliambi. È bene osservare che questa familiarità di Socrate con Esopo non è senza ragione. Lasciando stare un punto in

cui pare convenissero, la bruttezza della persona (Visconti, *Icon. Gr.* I. 166. *Conv.* 221 d.); v'era una simiglianza nel loro ingegno in ciò che la favola è anch'essa una forma d'ironia; e di Socrate si poteva dire quello che si legge di Esopo: « scherzando persuade da senno ad esser savii » (*Anth. Gr.* L. IV. T. XXXIII; E. 9). S'aggiugne che Esopo morì ancor egli per giudizio di popolo (Herodot. II. 134) e per ingiusto, che fosse il motivo, se fu quello che racconta Plutarco (*De Sera Num. vind.* 203; 557 A), mostra, come non sia senza pericolo l'avere più spirito del dovere.

(19) È bene ricordare il senso proprio della parola filosofo, *amico di sapere*.

(20) Vedi *Proem.* II. 62.

(21) Olimpiodoro, (*Scholia ad Phœdonem*, ed. Finckh. p. 9.) scrive: „ era legge presso gli Ateniesi di non mandare a morte nessuno durante il giorno „. Il che era vietato anche a Lacedèmone. Herodot. IV. 146. Ib. 289.

(22) L'indole di queste note non mi permette di entrare in una discussione di questo luogo contestatissimo. Quale sia l'interpretazione preferita da me, appare dalla traduzione. Basti dire, che dove nell'interpretazione adottata da me, Platone non afferma nè che la vita sia sempre da preferire alla morte nè il contrario, il Wyttenbach (*Op. cit.* a q. l. 140), l'Heindorf (nella sua ediz. del Fedone, Berolini 1809, 25), lo Stallbaum (*Plat. op.* vol. I. sect. 2. 1843, 52), correggendo i primi il testo, e gli altri pur mantenendolo, intendono che Platone vi dichiari preferibile in ogni caso la morte alla vita; il Cousin (*op. cit.* 354) invece, appunto il contrario, cioè preferibile in ogni caso la vita alla morte; ch'è anche il senso, che secondo il Geddes si ritrarrebbe dalla puntuazione dello Stefano, che pure non è quella che il Cousin adotta. Ora, lasciando da parte qui la critica del testo, vediamo quello che il contesto richiede; poichè deve pur essere ciò che vi si dice. Che è mai quello, che a Cebete, secondo Socrate, deve parere maraviglioso? Questo, che essendovi pure alcuni, a' quali giova meglio morire che vivere, questi non possano legittimamente dare la morte a se stessi. Se a nessuno giovasse meglio morire che vivere, non ci sarebbe punto luogo a maravigliarsi, che nessuno si debba dare la morte da sè; invece, la regola che nessuno si debba uccidere, sussisterebbe anche quando

a tutti giovasse meglio morire che vivere. Ora, ciò appunto risulta dall'interpretazione mia; che è anche la più conforme al testo. Supponiamo la prima, secondo la quale a tutti giova meglio morire che vivere, chi intende, poichè si dice chiaramente anche, che il divieto di uccidersi si considera rispetto a quelli soli cui questo giova? Si dovrebbe considerarlo rispetto a tutti. Supponiamo la seconda, secondo la quale a tutti giova meglio vivere che morire; che maraviglia vi sarebbe in questo caso che nessuno si debba uccidere? È giusto notare però, che la prima di queste interpretazioni ha per sè Olimpiodoro (*op. cit.* p. 10); e Simplicio (*Comm. ad Epict.* V. Ed. *Didot.* 28 (63); pure, io credo, che essi fossero influiti da una dottrina diversa, secondo la quale « soltanto la morte è buona », che piaceva loro di trovare in questo luogo del Fedone. Il Wohlrab non mi par chiaro nè nella sua ediz. maggiore (1875, p. 62) nè nella minore (1879, p. 33). Per commodo di quelli che volessero riscontrare la mia interpretazione sul testo, trascrivo questo qui, secondo a me pare possa stare: ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται, εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστι καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ· ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βελτίον τεθνάναι ἢ ζῆν· οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστὸν ἴσως σοι φαίνεται, εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλ᾽ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην. Si può consultare utilmente il Nüsslin nelle note alla sua traduzione del Fedone (Mannheim, 1865, p. 127) e il Geddes (*Op. cit.* n. D. 191 seg.).

(23) Nel testo Greco Cebete usa davvero un'esclamazione Tebana, in dialetto Beoto. Io non ho saputo trovare una locuziona d'un dialetto italiano che rispondesse alla Greca, ed insieme non paresse troppo moderna in bocca d'un antico.

(24) Clemente Alessandrino, *Strom.* 11. 508, cita questo detto di Filolao, alla cui dottrina Platone s'è appunto riferito più su. « Sì gli antichi teologi e sì gl'indovini attestano, che per alcuni peccati l'anima fu congiunta al corpo e seppellita come in un sepolcro ». Questo è di certo il discorso arcano cui Socrate allude; surrogando all'immagine del sepolcro quello del carcere. Ora, s'osservi, che Filolao si richiama, in quella sua sentenza, non da Pitagora, a cui n'è attribuita una simile da Cicerone (Senec. 20), ma da antichi teologi e vati, il che vuol dire,

che anche per lui quella sentenza era insegnata e propugnata nel segreto da un ordine sacerdotale. Io non son quindi persuaso della lunga nota del Wyttembach a q. l. (*op. cit.* p. 141 seg.); e credo col vecchio Scoliaste (*App. Plat.* 231) con Olimpiodoro (*op. cit.* p. 46), con Proclo (*Comm. in Remp.* 372 citato dal Forster a q. l.) che Platone qui accenna ad Orfeo, o piuttosto alle confraternite che si presumevano fondate da lui, e ne tramandavano agl'iniziati le dottrine. Del resto, vedi il *Proem.* IX. 1. 197 seg. e le note.

(25) Verisimilmente, non gli pareva facile a penetrare la cagione, per la quale, a detta di Filolao, o piuttosto dei sacerdoti a' quali si riferiva, l'anima fosse stata seppellita nel corpo.

(26) Si veda il *Proem.* I. 46, dove si mostra come nell'*Apol.* non ne dubitasse punto. La ragione del dubbio non par difficile a intendere, se non si cerca troppo in su. Lo Schmidt (*op. cit.* 51) scrive: — Il conversare con uomini dello stesso sentimento dopo la morte è un particolare che cade nel dominio dei desiderii, della speranza, delle immaginazioni; dove il ritorno dell'anima razionale alla divinità, come alla fonte d'ogni ragione, è un momento essenziale nella credenza all'immortalità dell'anima, e nella dottrina sopra di essa. Mentre Platone, quindi, nell'*Apol.* 41. A. C. fa che Socrate esprima esplicitamente quel primo pensiero avanti a un grosso e misto pubblico, al quale importava soprattutto di manifestare in modo popolare la credenza a un mondo di là, qui dove la stessa credenza va ragionata in modo filosofico davanti a persone che pensano, gli fa collocare quello stesso pensiero in seconda linea e dà rilievo, in tutta la sua significazione, all'altro del ritorno a Dio ». A 67 A esprime lo stesso dubbio intorno al consorzio cogli uomini nel mondo di là. Come gli scoliasti greci lo risolvessero assai infelicemente, si può vedere in Olimpiodoro (*op. cit.* 12). Forse il più semplice, quantunque non il più sublime, modo d'interpretare, è dire che la dottrina della metempsicosi che Platone professa ed espone più giù, rendeva dubbioso a Socrate, con chi si sarebbe trovato nel mondo di là; anzi se con nessuno di quelli, coi quali gli avrebbe piaciuto di conversare.

(27) Ne riparlerà nel *Gorgia*, 523. A. A me pare, che

quest'antica tradizione facesse parte della stessa dottrina segreta, onde è discorso più su.

(28) Che uomo gentile fosse il servitore degli Undici, noi lo vedremo più in là 116. C. E il medesimo, che qui è indicato con una circonlocuzione: — quello che darà il veleno — ? A me non pare; questa circonlocuzione noi la troveremo per indicare una persona, anche più in là, poco discosto dal luogo dov'entra in scena quel servitore degli undici. Sicchè questi e la persona, di cui non si dice nè il nome nè il proprio titolo d'ufficio, son due persone, non una. E perchè Platone, il quale pur chiama l'una col suo titolo, schivi di chiamare l'altra del pari, io non ci vedo altro motivo, se non quello che oggi distoglierebbe uno scrittore delicato dal nominare il *boia*. Ora, tra i servi di quel magistrato ve n'era pure uno, che faceva da boia; e il suo proprio nome era ὁ δήμιος, ὁ δημόσιος, *il pubblico*, o anche ὁ δημόκοινος βασανιστής, *il saggiatore comune*, o peggio ὁ πόρνος, il *puttaniere;* ed era tenuto persona infame, ed abitava fuori della città accanto al fosso, dove si gettavano i condannati. Ora, di questo è detto ch'egli dà noia; è licenziato con poco garbo; parla a Critone, non già, come il servitore degli Undici, a Socrate. Adunque, dell'uno è data diversa immagine che dall'altro. E mi par chiaro, che il motivo dell'insistenza del boia non fosse già l'interesse ch'egli sentisse per il condannato, bensì per sè. Nè lo crederei diverso da quello dell'esecutore pubblico di Focione (Plut. 36 IV. 34); il quale, poichè la tazza di veleno era stata vuotata dagli altri condannati innanzi che giungesse a Focione, si ricusò di prepararne altro, se non gli si dessero dodici dramme, prezzo d'una dramma di cicuta; e giacchè non si muoveva, Focione, chiamato un amico e dettogli che in Atene non si poteva neanche morire gratis, ordinò che gli si pagassero. Non mi pare inverisimile, che il boia avesse dalla città un tanto per condannato, e pretendesse, quindi, che questi non si mettesse in istato da obbligarlo a spendere più del dovere, e a riseccare sui suoi guadagni. Il che poteva succedere in più modi; nel caso di Socrate, riscaldandosi col parlare; in quello de' compagni di Focione, per avere bevuto più del bisogno. Ora, essi sapevano quanto ne occorresse, ed ogni cosa che si riferiva agli effetti della bevanda. 117 A.

(29) Cic. *Tusc.* I. 30. 74. 59: *Tota enim philosopho-*

rum vita, ut ait Socrates, commentatio mortis est. — Appul. *de Dogm. Plat.* II Ed. Oudend. II. 251: *existimandum philosophia esse mortis affectum consuetudinemque moriendi.* — Qui *morire* è lo sforzo durante la vita di rendersi indipendenti dal corpo; *esser morto* è la meta raggiunta collo sciogliersi da esso. — Olimpiodoro, op. cit. 16, dice: ἀποθνήσκει μὲν γὰρ θάνατον μελετῶν ὁ καθαρτικός, καθαίρων ἑαυτὸν τῶν παθῶν, τέθνηκε δὲ ἤδη ὁ θεωρητικός· κεχώρισται γὰρ τῶν παθῶν. Il pensiero biblico (*Ecclesiast.* VII, 40. *In omnibus operibus memorare novissima tua et in aeternum non peccabis*) e cristiano (*Med. Christi* 23, 2, 6: *Beatus qui horam mortis suae semper ante oculos habet, et ad moriundum quotidie se disponit*) è sostanzialmente diverso.

(30) Su questo luogo si veda per tutti il Geddes, *op. cit.* 22, la cui interpretazione ho seguita. Il *mondo*, οἱ πολλοί, sono gli Ateniesi; il cui parere in questo punto Simmia crede conforme a quello dei Tebani, compaesani suoi; senza che occorra con Olimpiodoro (*op. cit.* 17) ricordare la cattiva opinione che s'aveva dell'ingegno di quelli come Beoti; poichè in ciò avevano seco gli Ateniesi, tutt'altro che corti di mente.

(31) È bene ricordare, che Socrate andava scalzo in una città nella quale era grande il lusso delle calzature, e portava solo un mantello, ἱμάτιον, senza tunica, χιτών; e si contentava dei cibi e delle bevande, più grossolani; sicchè Antifonte gli rimprovera che vivesse peggio d'un servo. Xen. *Mem.* I. 6.

(32) φρόνησις. Noterò in più luoghi la parola greca colla quale Platone esprime l'atto della mente o designa l'oggetto speculativo del quale ragiona. Queste indicazioni serviranno di fondamento ad uno studio sul linguaggio tecnico di Platone che precederà l'uno e l'altro dei dialoghi successivi. Riesce in italiano difficile o piuttosto impossibile, nella maggior parte dei casi, di trovare una parola sola che renda la Greca in tutti i suoi sensi ed applicazioni.

(33) Olimpiodoro (*op. cit.* 23): « I poeti, cui allude sono, Parmenide, Empedocle, Epicarmo: poichè questi dicono, che la sensazione non conosce nulla di vero, secondo quel verso di Epicarmo; — la mente vede e la mente ode; tutto il rimanente è sordo e cieco ». — Parmenide (*Philosopoph Graecfragm.* ed. Mullach. Didot. 1860 I 120)

chiama l'*occhio stolido* e l'*orecchio ottuso.* (v. 54); Empedocle (Ib. 2) prescrive di *declinare la fede dei sensi, e di credere di ciascuna cosa quello che ne coglie il pensiero* (v. 57). Lo stesso senso ha il verso d'Euripide: *non è l'occhio il giudice, ma la mente.* Vedi KARSTEN, XENOPHANIS e PARMENIDIS *Reliquiæ* II: 83 e 84. Che Senofane debba avere opinato del pari, si ritrae dal luogo d'Aristocle, nei suoi libri sulla Filosofia, citato da Eusebio, *Præp. Ev.* XIV p. 756. B C, nel quale è detto che fosse dottrina sua, come di Parmenide, di Zenone e di Melisso, *che bisogna rigettare le sensazioni e le immagini ed aver fede alla sola ragione.* Vedi KARSTEN *op. cit.* I. 192. Si può consultare una nota del Wyttenbach a q. l. pur badando che le citazioni vi sono piuttosto copiose che a proposito.

(34) ἐν τῷ λογίζεσθαι.

(35) *αὐτὸ.*

(36) τῆς οὐσίας. Il Geddes, dallo schiarimento che segue, e che paiono intese a dare una spiegazione del vocabolo, ὃ τυγχάνει, ἕκαστον ὄν, induce che οὐσία fosse parola entrata da poco in uso.

(37) αὐτῇ τῇ διανοίᾳ.

(38) ἐν τῷ διανοεῖσθαι.

(39) μετὰ τοῦ λογισμοῦ.

(40) Quantunque questa interpretazione dia un retto senso, pure intendo che si potrebbe contrastarne la precisa corrispondenza col testo. I dubbii son due; l'uno quale sia il sentiero, e questo si vedrà più giù; l'altro le parole tradotte; —*poichè s'è a lume di ragione scoperto,* μετά τοῦ λογοῦ ἐν τῇ σκέψει. Dice a ragione il Wohlrab (*Ed. min.* 44), che nessuno è riuscito a dare di queste ultime un interpretazione sodisfacente; e dubito che neanche sia tale la mia, per quanto il contesto l'aiuti. Il più facile partito sarebbe quello proposto da Schleiermacher (PLATON'S *Werke* II. 3. 481); trasporle dopo *corpo* con questo senso: *insino a che abbiamo il corpo a compagno della ragione nel meditare.* Ma la congettura non è confortata da nessun codice.

(41) L'inciso, „ *come si dice* „ si riferisce ad una delle frasi greche del periodo, molto usitata, e diventata proverbiale; nel mio parere è quella che ho tradotta; —*proprio in realità:* ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι —.

(42) φρονῆσαι. Qui, forse, non ha il senso speculativo,

che ha nel luogo cui si riferisce la nota 32; e piuttosto quello pratico di *aver senno; esser savii;* nel qual modo s'intenderebbe meglio il *neanche*. Il corpo, vuol dire, mette l'animo in tale condizione di dissennatezza, che ogni atto intellettuale gli riesce impossibile.

(43) Questo è il sentiero, di cui ha discorso; sciogliersi dal corpo. È un viottolo solo per venire alla cognizione del vero tra tanti, che ne allontanano. Non è male comparare Matt. VII, 13, 14: *Larga è la porta e spaziosa la via che mena alla perdizione; e molti son coloro ch'entran per essa. Quanto è stretta la porta e angusta la via che mena alla vita; e pochi son coloro che la trovano*. Ma anche qui v'ha una differenza sostanziale; un concetto speculativo della liberazione della mente per la percezione del vero è convertito in un concetto pratico della liberazione del sentimento per l'effettuazione del bene.

(44) τὸ εἰδέναι: che vale lo stesso di γνῶναι e di φρόνησις.

(45) Questo *forse* e qui e altrove non vuol dire dubbio; bensì tempera e fa modesta l'affermazione. Per cautela, dice Olimpiodoro (*op. cit.* 31); e per escludere ogni diversa interpretazione, cita *Rep.* X. 619. a.

(46) φιλομαθεῖς, desiderosi d'imparare. Perchè si segua bene il ragionamento, ho introdotta questa parola greca, la cui corrispondenza, anche estrinseca, con quella di filosofi, φιλόσοφοι, aggiunge chiarezza.

(47) In italiano, come nel greco, il primo *se* e il secondo valgono *quandoquidem*, *poichè*; il terzo e il quarto pongono un'ipotesi; e questa è ripetuta due volte, in due diverse forme, avanti e dopo l'inferenza che se ne trae. Vedi Heindorf a q. l. (*op. cit.* 51). Questa ripetizione è uno dei molti modi, nei quali Platone imita e riproduce la conversazione familiare.

(48) Per opposti agli amori divini dei quali la filosofia è uno. *Gorgia*, 482 A.

(49) Allude all'amore di Alceste per Admeto, di Orfeo per Euridice, di Achille per Patroclo. *Symp.* 179 D.

(50) Gli onori ed il denaro son considerati come le due forme, nelle quali il fine appare ad una natura umana, condotta dagl'istinti corporei; mentre l'intelligenza è il fine cui mira un'anima purificata di essi. Questa triplicità di fini, cui l'anima può mirare, nasce, come si vedrà al-

trove, dalla composizione di essa, ed ha riscontro nella costituzione dello Stato.

(51) Leggo secondo la volgata, che mi dà miglior senso. Dal Becker poi si preferisce una lezione, che richiederebbe questa interpretazione; « *guarda che sconcio rispetto alla virtù sia questo baratto* ».

(52) Φρόνησις.

(53) Matt. XIII. 45, 46. *Di nuovo, il regno de' cieli è simile ad un uomo mercatante il quale va cercando di belle perle. E trovata una perla di gran prezzo, va e vende tutto ciò ch'egli ha e la compera* ». Questi raffronti sono utili, se non si smarrisce il senso della differenza.

(54) La parola greca è *sciagrafia*, dipintura d'ombra, σκιαγραφία. Cicerone, *Tusc.* III. 2, 3, 135, dice anch'egli di chi non si dirige al retto fine, *consectatur nullam eminentem effigiem virtutis, sed adumbratam imaginem* (*gloriae*). — Fozio nel Lessico, spiega; « *sciagrafo quello che ora scenografo* », ed io mi sono attenuto a lui. La prospettiva della scena è appunto adoperata a produrre da lontano un effetto, che da vicino si vede non conforme al vero, appunto mediante un'adatta distribuzione e gradazione di ombre. Aristotele, *Rhet.* III, 12, 1414 A. 8, paragona molto opportunamente l'oratore popolare alla sciagrafia, osservando, che maggiore è la folla, più lontano s'estende lo sguardo; perciò le minutezze esatte sono inutili e non valgono così alla folla, come allo sguardo.

(55) Anco in Senofonte, *Conv.* I, 4. 657, i filosofi son chiamati *purificati nelle anime*. La parola *purificazione* che Platone usa per indicare l'effetto del pensiero speculativo, indicava altresì l'effetto dell'iniziazione religiosa. Questa comunanza d'uso e di concetto non mi pare senza importanza rispetto all'origini e all'indole del filosofare Platonico.

(56) Come chi dicesse in italiano, — v'ha molti che portano cotte, ma sacerdoti pochi. — È facile ricordare il testo dell'Evangelista: Matt. XX. 16. *Molti son chiamati, ma pochi eletti*. Secondo il Geddes a q. l. il raffronto è occorso a Clemente Alessandrino per il primo (*Strom.* I. 92; v. 17). Le parole, secondo Olimpiodoro (*op. cit.*, 46) sono un verso orfico parodiato. Solevano portare delle ferule quelli che prendevano parte alla celebrazione dei misteri di Bacco; perciò sono chiamati

ναρθηκοφόροι; e prendeano lo stesso nome del Dio, *Bacchi*, quelli che l'Iddio invasava. Anche la sentenza antecedente: — chi non è iniziato giacerà nel drago — è tolta, secondo Olimpiodoro, (*op. cit.* 38) da Orfeo. Qui, del rimanente, ed altrove, Platone si riferisce a una dottrina tramandata mediante speciali iniziazioni nei misteri, da persone addette alla setta Orfica. Mi pare, già per questo solo, difficile sostenere, che nessuna simile dottrina facesse parte di quelli.

(57) Τινα δύναμιν καὶ φρόνησιν. Olimpiodoro (*op. cit.* 45) dice bene; la δύναμις (*potere*) vuol dire l'energia vitale; la φρόνησις (*intelligenza*) l'atto conoscitivo.

(58) *Socrate* qui è apposizione ad *altro;* un'aggiunta questa che ritrae il discorso familiare, nel quale occorre, che ci venga a mente e si enuncii un nome proprio, dopo averlo già indicato in genere con un pronome.

(59) Vedi *Proemio all'Apol.* p. 152. I versi di Eupoli citati dallo Scoliaste (*Nub.* 17), accusano appunto Socrate di darsi cura di ciò che non preme, e non darsene di ciò che preme — *Odio, sì davvero quel povero ciarlone; che ha messo il pensiero in altre cose: ma donde avere di che mangiare, questo l'ha trascurata.* — L'accenno a qualche autor comico non è qui senza mestizia: e prova che Socrate aveva continuato ad essere la mira del loro sarcasmo. In effetto, come nota il Geddes a q. l. p. 20), Aristofane non mutò d'opinione intorno a lui. Se il 423 a. C. n'aveva fatta nelle *Nubi* così acerba satira, dandogli,, tra le altre accuse, questa stessa d'ἀδολεσχία, (v. 1485) cioè di ciarla vana e su cose da non doversene ingerire, negli *Uccelli* (v. 1282, 1555), rappresentato nel 414 a. C. e nelle *Rane* (v. 1492-99) rappresentato nel 405 a. C. non ne discorre con più rispetto. In quelli forma un verbo *socrateggiare*, che accoppia coll'*andar sudici;* o gli affibbia il qualificativo di *non lavato*, che forse l'ultima scena del Fedone (115. A.) è intesa a contraddire; in queste, dopo detto che non ha nulla di bello il cicalare seduto accanto a Socrate, accusa i discorsi di lui di quello stesso onde Socrate ha accusato la virtù volgare più su, di perdersi dietro l'ombra delle cose. Vedi lo Schol. al v. 1497. Ed. Didot. p. 313. Il Geddes si dimanda, se in quel giorno del 399 a. C. Aristofane persistesse nello stesso pensiero, e non sentisse qualche rincrescimento delle sue parole. Dubito di no; ma delle

relazioni di Aristofane con Socrate darà nuova occasione di parlare il Convito.

(60) Dottrina anche questa tratta da Orfeo, secondo Olimpiodoro; *op. cit.* 46.

(61) Alle due parole italiane, *generarsi*, *diventare*, ne risponde una sola in greco, γίγνεσθαι, come una in tedesco *werden*.

(62) La parola *stato* è aggiunta da me; al greco basta il *neutro* — αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων.

(63) Cui Selene addormentò sul monte Latmo per baciarlo, non vista; nè più si svegliò. Almeno tra le varie leggende, questa è la più leggiadra; e quella che Cicerone, *Tusc.* I. 38, 92, 71 adotta.

(64) È il primo inciso dal periodo, col quale questo filosofo principia il suo libro della *Natura*: Diog. L. II, 3, 6: *Erano insieme tutte le cose; poi la mente sopravvenendo le distinse e le ordinò.* Del secondo inciso Socrate si occuperà più in là, 97 C.

(65) Lo Stallbaum a q. l. ritiene interpolate quest' ultime parole; *ed essere — cattive*: e lo Schanz, *Stud.* p. 41, crede che l' interpolazione nascesse da quelle che si leg- più su, 63 C. Certo, la sentenza che vi si racchiude non è in immediata connessione coll' argomentazione che precede; ma potrebbero essere un rapido ricordo d' una conclusione già anteriormente ottenuta, e che è ripetuta più volte, come quella in cui si racchiude, nel parere di Socrate, l' importanza di tutto il discorso. Vedi Schmidt, *op. cit.* 64 e n. 126 al *Proem.*

(66) Se ne vedrà la prova nel *Menone.*

(67) Ἐπιστήμη.

(68) Ἐννοήσῃ.

(69) Ἔννοιαν.

(70) Διανοίᾳ.

(71) εἶδος.

(72) Dice per indiretto, che relazione passi tra di loro.

(73) Gli uguali sensibili.

(74) Αὐτὸ τὸ ἴσον.

(75) Ἐνενοήσαμεν.

(76) Secondo la lezione adottata da altri, per mo' di esempio dal Geddes (*op. cit.* p. 50), sulla scorta di alcuni codici tra i migliori, s' avrebbero le ultime parole a tradurre: *talora eguali e talora no.* Ma il Geddes non avverte, che per leggere qui τοτὲ μὲν - τοτὲ δὲ, bisogne-

rebbe cancellare poco più su ἐνίοτε, ch'è anche *talora.* D'altra parte, guardiamo il contesto. Socrate dimanda a Simmia, se a lui appare diversa l'idea dalle cose sensibili. Vuole condurlo a rispondere che gli paia chiaramente diversa; e ve lo conduce, facendogli osservare, che le cose sensibili uguali paiono l' une coll'altre a chi uguali, a chi disuguali, dove a lui Simmia le cose ideali uguali appaiono uguali sempre. Adunque, così dell'uguaglianza sensibile nella sua alterabilità, come dell'ideale nella sua immutabilità, Socrate lascia giudice la percezione soggettiva di ciascheduno; ma dice che ciascheduno afferma del pari immutabili gli uguali ideali, mentre gli uguali sensibili, chi gli afferma uguali, e chi no; quando gli oggetti sensibili continuano pure ad essere gli stessi.

(77) Qui, come in molti altri luoghi, e non solo in Platone, questo *dice* è un mero intercalare; è dei più usitati altresì in italiano, cenversando.

(78) ἄλλο τι τῶν ὄντον.

(79) οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι. Il suggello dell'ideale è la predicazione dell'essere in assoluto, che si può fare soltanto di esso.

(80) Indica il metodo Socratico del conversare, come quello che è stato principale istrumento a distinguere l'ideale, comune a' sensibili, da questi. Difatti era oggetto di quello il ricercare la definizione; e questa consiste nel ritrovare e concepire l'universale comune a più cose.

(81) ἐπιστήμας.

(82) Non è senza finezza il lasciare inavvertita da Socrate quest'allusione di Simmia. Nè la ricorda per respignerla, se non dopo finita la dimostrazione che ora l'occupa. 78. A.

(83) Cioè posseduta da noi.

(84) Quale sia la retta interpretazione delle parole « οὕτως ὥσπέρ καὶ ταῦτα ἔστιν, che ho tradotto: *siccome tali cose sono*, risulta chiaro dalle ultime parole di questa interrogazione: ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχάς. Se l' Ast e il Wohlrab che lo segue (*op. cit.* p. 111), avessero fatta quest'avvertenza, il primo non avrebbe creduto, che le parole cui si riferisce questa nota, si dovessero tradurre: *res se sic habet.* Platone qui e più giù afferma, che è del pari necessario: 1. che le idee preesistano: 2. che l'anima preesista alla vita presente. In effetto, la dottrina della reminiscenza suppone

del pari queste due preesistenze. Le idee son indicate col pronome ταῦτα, « *queste cose* » che pure più ordinariamente, anzi nello stesso periodo indica le cose sensibili. Ma questa diversità d'indicazione ha la stessa ragione; le cose sensibili sono dette ταῦτα, perchè le più vicine a noi; e l'ideali son dette qui ταῦτα, perchè quelle di cui s'era ultimamente parlato, e intorno a cui verteva il discorso.

(85) ξυνίστασθαι. La parola italiana risponde per formazione alla greca, ed è stata usata nello stesso senso, come si può vedere sotto q. v. nell'ultimo Dizionario della Crusca. La nostra lingua speculativa ha bisogno di restituire all'uso alcuni vocaboli, che ne sono, senza ragione, usciti o piuttosto per una ragione che deve cessare.

(86) Questa immagine è stata ripetuta più volte; e nessuna n'è più degna, perchè è vera. Vedi Wyttenb. a. q. l. (*op. cit.* 153). Mi piace inserir qui un luogo di Sinplicio assai bello (in *Epict*, V. 31 70) « L'educazione, (παιδεία) è propriamente la correzione del fanciullo (παιδός), ch'è in noi, per opera del pedagogo ch'è in noi; e fanciullo è l'irrazionalità ch'è in noi, la quale non vede ciò che giova, ma è intesa solo al piacevole come i fanciulli; pedagogo, invece, è la ragione che armonizza e misura i desiderii irrazionali dentro di noi, e li raddirizza e dirige a ciò che giova ».

(87) Questa espressione benevola e liberale verso i barbari, così rara tra gli scrittori greci generalmente, almeno innanzi al tempo di Alessandro, è tanto più notevole, che essa è posta nella bocca di Socrate, il quale non solo aveva poca notizia del mondo barbaro, ma conosceva altresì poco della stessa Grecia, come quello che non era mai uscito per volontà sua dalle mura di Atene. (Geddes, *op. cit.* p. 60). Pure, s'osservi come dopo ammesso che la verità si può trovare tra i barbari, finisce col dire, che però la probabilità maggiore è che gli scolari suoi la trovino tra di loro. Sicchè l'accenno ad un più largo concetto dei barbari e del lor valore rispetto alla ricerca del vero, non menoma punto in Platone il sentimento della supremazia greca. Vedi *Rep.* IV, 435; V, 470, C.

(88) ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτά καὶ ὡσαύτως ἔχει.

(89) αὐτὴ ἡ οὐσία.

(90) Vedi n. 88.

(91) ἄλλοτ' ἄλλως.

(92) αὐτό ἕκαστον ὅ ἐστι.

(93) Colle essenze, con *ciascuno per sè.*

(94) ἐπιλάβοιο.

(95) τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ

(96) δύο εἴδη.

(97) Il puro, l'immortale è espresso in due modi: nella sua unità più su al singolare; e nella sua moltiplicità qui al plurale. A me pare che ὡσαύτως si riferisce all'anima, e κατὰ ταὐτὰ alle idee. Più giù, E, l'ὡσαύτως si riferisce alle idee, e κατὰ ταὐτὰ manca. Talora, come si vede alla n. 90, le due espressioni compongono la formula congiunte con un καί, talora senza. 78. D.

(98) Olimpiodoro (*op. cit.* 65) si domanda come mai Platone chiami l'intelligenza, φρόνησις, una passione, πάθημα. E risponde: « per una di queste due ragioni, perchè l'anima partecipa dell'intelligenza; e il partecipare è una passività del partecipante rispetto al partecipato; o perchè l'anima è attiva come movente, passiva come mossa (da sè) ». Il Wyttenbach (a q. l. *op. cit.* 202) si burla del commentatore greco; ma oltrechè erra nel tradurre φρόνησις *prudentia*, non dice bene, che questa sia chiamata πάθημα, *passione*, per effetto della quiete che raggiunge, *cessando dal vagare*, nella contemplazione delle idee: e paragona un luogo del Fedro, 343 B. dove è detto che l'anima in quella contemplazione *si sente bene*, εὐπαθεῖ. In effetto, mi par chiaro che qui Platone non chiama la φρόνησις, *intelligenza*, πάθημα, *passione*, per qualche effetto che all'animo derivi da questa sua attività; bensì, perchè l'intelligenza consiste in un intuito dell'idea. Egli considera questo intuito come una sensazione intellettuale.

(99) Ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου.

(100) Cic. *Somn. Scip.* VIII 26 (De Rep. VI. 24) « *Deum te igitur scito esse: si quidem Deus est qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps Deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet* ». Oggi prevale la dottrina appunto opposta; ma voga e verità non sono tutt'uno.

(101) Considera tre casi: 1. un corpo in genere, del quale dice che duri qualche tempo; 2. un corpo florido, che dura

bello e vegeto un gran pezzo; 3. un corpo logoro che, conciato all'egiziana, dura un tempo infinito.

(102) Herod. II, 86. I. 2. 93 seg.

(103) Non si può nelle parole — εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς — tradurre il bisticcio, cui dà occasione la somiglianza di Ἅιδης, *inferno o mondo al di là*, ed ἀειδής, *invisibile*. La stessa immagine ci fa tuttora chiamare l'inferno *i regni bui;* ma questa espressione esprimerebbe un sentimento appunto contrario al Greco; nessuno, in effetto, direbbe d'un'*anima pura*, ch'essa se ne vada a' *regni bui*, per significare che se ne va in una regione che le somiglia. Nel *Crat.* 403. A. la derivazione di ᾄιδης da ἀειδής sarà di nuovo ricordata, ma posposta ad un altra molto più fantastica. Qui è nome di regione; in Omero è sempre nome di persona, il figliuolo di Crono e di Rea, e la regione è chiamata la casa di lui. Vedi Seiler, *Griech.— Deutsch. Wörterb. über die Gedichte des Homers und der Homeriden*. a q. v.

(104) Qui il periodo s'interrompe, tra questa protasi e l'apodosi è intercalata un'osservazione; dopo la quale è espressa l'apodosi nella interrogazione seguente.

(105) Vedi n. 29.

(106) τὸ φρόνιμον; più su ha chiamato φρόνιμος l'Iddio presso il quale l'anima si ricovera.

(107) Olimpiodoro (*op. cit.* 95) dice che il fine delle iniziazioni fosse appunto questo; il ricondurre le anime nel luogo onde quale prima si dipartirono, e a convivere cogli Dei.

(108) Appena qualche rigo più su ha detto Dio. Il singolare e il plurale s'equivalgono; l'uno e l'altro voglion dire *divino*.

(109) L'aggiunta καὶ Ἅιδου non si traduce per la ragione detta più su; n. 103.

(110) « Era una credenza popolare molto sparsa che gli spiriti de' morti vagassero tuttora intorno a' sepolcri (ed è anch'oggi); e dalla confusione di pensiero, che associava lo spirito invisibile colla visibile desolazione della tomba, nacque la superstizione di offrire a questa non solo cibi e bevande, ma altresì vestimenta, come se i bisogni corporei sopravvivessero al corpo. (Vedi la nota dell'Arnold sopra Tuc. III. 58). Una superstizione Rabbinica, diversa ma affine, era questa che l'anima vaga tre giorni intorno al sepolcro, aspettando di ritornare nel corpo;

ma quando vede, che il viso s'altera, allora va via e l'abbandona (cit. da Lightfoot a S. Giov. XI. 39.) Grimm (*Deutsch. Mythol.* p. 783) cita una superstizione dei Boemi pagani, che l'anima s'appollaia come un uccello sugli alberi vicini, stando a guardare, sino a che il corpo non fosse bruciato ». Così il Geddes, *op. cit.* p. 70. Sarebbe facile raccogliere altre superstizioni simili. Platone volta quella ch'egli sa ed allega, a pro dalla sua dottrina, ritraendo questa malavoglia dell'anima a levarsi di quaggiù dalle male consuetudini della sua vita passata. Ma è difficile affermare col Wohlrab che fosse egli il primo: ad ogni modo, ciò che qui è narrato dell'anima dopo morte, non s'accorda in tutto con ciò che n'è narrato più in là 107 D.

(111) Questa immagine o simulacro, εἴδωλον, che è come un effluvio d'un'anima non ancora purificata dal corpo, è diverso da quello che, secondo Omero, resta nell'Averno di tutti i vissuti quassù (*Od.* XI. 476). L'*idolon* d'Omero non è tutt'uno coll'anima (*Il.* XXIII. 104), ma pure connaturato con questa (Ib. 72; *Od.* XXIV. 14); dove questo di Platone non è proprio se non d'una certa qualità di anime e della peggiore. Si vede, quindi, come quella ch'è in Omero la condizione generale di tutti, diventa in Platone di alcuni e non dei migliori; mutazione di veduta, che ha avuto luogo più volte rispetto ad una dottrina col progredire dei tempi.

(112) γένη. Così più in là.

(113) Perchè le anime dei politici trasmigrino in corpi di api, di formiche e di vespe, s'intende; le loro convivenze paiono disciplinate e governate; il che anche delle vespe si dice (Ael. *Hist. An.* V. 15). Pure non è forse senza ironia. Ad ogni modo, Cicerone, che vuole nel resto conformarsi a Platone, non assente a mettere la virtù politica in grado inferiore alla filosofia. *Somn.* IX (29) (De Rep. VI. 26) IV. 2. 338: « Hanc (*animam*) tu exerce optimis in rebus; sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit. Idque ocius faciet, si jam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum jura violaverunt, cor-

poribus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec in hunc locum nisi multis exagitati soeculis revertuntur ». Vedi *Tusc.* I. 30 72, 51; ed il luogo dell' Ortensio citato da Agostino, *De Trinitate* IX. 26.

(114) τῷ φιλομαθεῖ. Qui e 67 B (vedi n. 44) φιλομαθής, *amico dell' imparare*, è concepito come tutt' uno col filosofo, o *amico del sapere*. Nelle due parole e nella loro identificazione, ciò cui è dato rilievo, è lo sforzo intellettuale, la tendenza ideale dello spirito; nella quale è posta ogni nobiltà e salvezza.

Si badi in questo luogo, alla ripetizione nella seconda parte del periodo, del concetto espresso nella prima; il che ha due ragioni; prima la solita, l' imitazione naturale del linguaggio familiare che ha di queste negligenze; poi, il dare al concetto stesso una più efficace espressione. Pure non si ripete, senza una sfumatura che gli aggiugne risalto.

(115) Orazio, *Sat.* II. 7. 83.

Quisnam igitur liber? Sapiens, sibi qui imperiosus,
Quem neque pauperies, neque mors neque vincula
[*terrent,*
Responsare cupidinibus, contemnere honores
Fortis, et in se ipso totus teres atque rotunaus,
Externi ne quid valent per leve morari,
In quem manca ruit semper fortuna.

Questo è un passo tra i molti che si possono allegare a mostrare come la radice del sapiente stoico si trovi già nella dottrina morale di Socrate.

(116) Qui distingue Platone i cattivi, φαῦλοι, in φίλαρχοι, *ambiziosi*, e φιλοχρήματοι, che sono i più spregevoli, *avidi;* e li contrappone amendue al filosofo o filomato, *amico del sapere* o *dell' imparare.*

(117) Su questo luogo difficile si possono vedere i commentatori, Heindorf, Stallbaum, Wohlrab, Schmidt, Geddes. A me basti dire qui, che il senso mi par che sia; che la terribilità d' un carcere, qual è il corpo per l' anima, è questa, secondo Platone, che l' anima stessa, che è carcerata, cooperi a questa carcerazione; ed in tanto vi coopera, in quanto essa prima di legarvisi, n' ha contratto il desiderio, e dopo legatavisi, è tratta a subirne il potere, e le occorre uno sforzo per liberarsene. Il che mi pare,

che si fondi sulla dottrina dell' anima di Platone, che avrò altrove ragione di esporre.

(118) αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων.

(119) ἐν ἄλλοις ὂν ἄλλο.

(120) Platone non dice qui il male maggiore, bensì più giù. Alla risposta fa precedere, come suole spesso, l' annunciazione generale d' un principio; ed è questo, che l' uomo è tratto ad accordare la maggiore verità ed evidenza a quello che gli è cagione del maggior godimento o dolore. L' impressione, a dirla altrimenti, che l' oggetto fa sulla sensitività sua, gli diventa la misura della verità di esso; l' impressione soggettiva della verità oggettiva. Ora, l' effetto di questo principio è sotto due forme quel male maggiore che Socrate deve dire a Cebete quale sia. Di fatti, quest' effetto è che più l' uomo si abbandona ad una vita, variamente soggetta all' impressioni dei sensi ovvero commossa e lontana dall' uso puro del pensiero e dell' intelletto, e più ancora è tratto a riconoscere una maggiore verità soggettiva in quello che più altera la sensitività sua. Ora, tutto ciò che siffattamente lo commuove o lo modifica, è visibile. Quindi, il visibile, il sensibile è quello che in una siffatta vita diventa all' uomo supremamente vero; cioè usurpa una qualità e un grado che non gli spetta. E questo è una forma del male; l' altra è, che le impressioni dei sensi abituano l' anima a non estrinsecare altre attività sue, se non quelle delle quali il corpo gli è istromento, e perciò, anche morendo, a mantenere quest' inclinazione, che la forza ad entrare di nuovo in un corpo e le impedisce di entrare in una vita tutta spirituale nel mondo di là..

(121) Se le parole — ταῦτα δὲ μάλιστα τὰ ὁρατά — mancassero, il senso sarebbe più chiaro: il male sarebbe indicato in una forma sola, nella seconda, e il contesto correrebbe più spedito. Nè ci mancherebbero ragioni per ritenerle una glossa e cancellarla; ma nessun editore l' ha fatto. Del resto, anche per tradurle così, bisogna accettare un' emendazione necessaria dell' Heindorf, che consiste nell' aggiunta di un τὰ avanti ad ὁρατά, che a' codici manca.

(122) Per mezzo dei sensi Hor. *Sat.* II. 2. 79.

Quin corpus onustum
Hesternis vitiis, animum quoque praegravat una,
Atque affigit humo, divinae particulam aurae.

(123) μονοειδοῦς. La parola italiana, qui e più sù, risponde abbastanza bene, se si prende nel senso suo proprio, come qualificazione di ciò, che assume e mantiene una unica identica forma in perpetuo.

(124) Penelope tesseva di giorno e stesseva di notte; e s' intende. Costoro tessono di notte e stessono di giorno; che cosa vuol dire? La filosofia discioglie l' anima loro dal corpo; la cupidigia gliela riattacca. Ora, la filosofia è il giorno; e la cupidigia la notte. Ovvero Penelope disfà continuamente la tela; e l' anima, invece, che contrasta l' opera della filosofia, continuamente la ritesse. Penelope scioglie per liberarsi da un' unione, che gli è a tedio; l' anima tesse per impedire una liberazione che la sublima.

(125) ἀδόξαστον. Chiama *inopinabile* quello che non è soggetto all' opinione; cioè a giudizii diversi e probabili, bensì, è oggetto d' un' apprensione conforme, semplice, certa della mente. « L' opinare, la percezione sensibile (τὸ δοξάζειν, ἡ δόξα) e l' opinato e il percepito o percettibile forma il contrapposto al conoscere (ἡ ἐπιστήμη, τὸ ἐπίστασθαι, τὸ εἰδέναι, ἡ γνῶσις, τὸ γιγνώσκειν), ed al saputo e conosciuto o capibile e conoscibile (τὸ ἐπιστητόν, τὸ γνωστόν), che Platone ha chiaramente pensato, e precisamente espresso per il primo. L' opinione muove da' fenomeni singoli (τὰ πολλά), ed è, quindi, come questi, vacillante e mutabile; il sapere invece o la cognizione si fonda sopra i concetti ed idee che stanno a fondamento dei fenomeni singoli, ed è come questi, salda ed immutabile ». Wohlrab a q. l.

(126) Platone non è del parere, che i cigni cantino solo all' avvicinarsi della morte; come parecchi immaginano che gli antichi immaginassero e dicessero. Egli crede che cantino durante la vita; e solo all' avvicinarsi di quella cantino più che non hanno mai fatto; che era altresì l' opinione di Aristotele, *Hist. An.* X. 12. 615 B, 5. Se questo maggior canto, o un canto qualsia nel punto del morire sia vero, se ne dubita tuttora; vedi Oken, *Allgm. Natur. Gesch.* B. VII. p. 482; Erman, *Travels in Siberia, transl.* by Cooley, vol. II. p. 43. Quest' ultimo dice certo, che il cigno ferito mandi fuori il suo ultimo fiato in note chiare sonore. Quanto al canto durante la vita, non è dubbio che il cigno selvaggio (Cycnus musicus), il quale abita nelle più notorie regioni delle latitudini settentrionali della zona temperata, abbia un canto sonoro, a modo di trombetta, e da

lontano, chiaro, soave, e molto eccitante sullo spirito dell'uomo. MAGGILLIVRAY, *Britische Birds*, vol. IV. 652. Però questo cigno viene di rado nelle regioni meridionali, come son quelle attorno al Mediterraneo. Ora, la natura del suo canto e la rarità della sua apparizione dovevano essere, l'una e l'altra, cagione di molto fantasticare e favoleggiare intorno ad esso. Vedi la nota O del Geddes, *op. cit.* 247 seg.

(127) Cicerone, *Tusc.* I. 30. 73. 58 dice il Cigno consacrato ad Apollo per avere ricevuto da lui il dono della divinazione di cui faceva prova con quel suo cantare presso a morire. In Platone, perchè sono sacri ad Apollo, indovinano; non viceversa. Io credo che questa consacrazione del Cigno ad Apollo abbia ragioni più profonde nel pensiero mitologico antico; ma non mi pare ricerca da fare quì.

(128) In effetto, si credeva, che Tereo convertito in upupa, e sua moglie Procne convertita in usignuolo, piangessero il loro figliuolo Iti. E Filomela, la sorella di Procne, s'era convertita in rondine; e perciò il suo era un gemito, poichè Tereo gli aveva cavata la lingua. Tutta questa leggenda apparteneva alla primitiva storia attica; e perciò n'era più ovvio il ricordo nella bocca di Socrate.

(129) Vedi n. 127.

(130) Vedi n. 7.

(131) Vedi *Proem.*, 196 e il Geddes, *op. cit.* n. P.

(132) Ripiglia il periodo lasciato sospeso per effetto dell'avere intercalata la cagione, la quale induce a ritenere che l'armonia sopravviva alla lira e alla corda.

(133) Vedi il *Proem.* 202 colle note relative, e la n. del Wyttenb. a q. l. *op. cit.* Cotesti varii elementi del corpo lo tendono per il loro contrasto, e lo contengono, perchè lo costituiscono. Si badi che Simmia non esprime questa opinione colla precisione che Diogene Laerzio IX, 29 mette ad esporre quella consimile di Zenone, che fa risultare l'anima dalla contemperanza di soli quattro elementi, caldo, freddo, arido ed umido. Alquanto diversamente Parmenide; v. 146 seg. *Fragm. Phil. Græc.* I. 129.

(134) In tutta questa esposizione che fa Simmia della sua obbiezione, si sente uno sforzo, come di chi ha ad esprimere un concetto, che non ha in tutto maturo nella mente, insieme coll'imitazione del più naturale sviluppo suo; sicchè è detto in quell'ordine nel quale ciascuna

parte se ne presenta alla fantasia di chi parla. A me non è parso che, per amore d'una chiarezza tutta superficiale, si dovesse in Italiano trascurare di riprodurre l'andamento del testo.

(135) Cebete schiva di farsi giudice del valore della dimostrazione sentita; il che non solo non gli parrebbe modesto, ma sarebbe stato altresì contrario all'indole dubitativa che gli è attribuita in tutto il dialogo.

(136) Si dirige a Socrate. Sin qui, aveva esposto l'argomentazione sua senza voltarsi a nessuno; e così continua poi.

(137) Qui manca l'apodosi del periodo che comincia con un *Giacchè*: e del quale la protasi continua sino a' puntini. L'apodosi potrebb'essere, per esempio: *credo che tu con ciò non dica nulla.* Vedi Wohlrab, *Ed. min.* a q. l. Le parole « *se la cosa è così* » non riprendono la protasi; ma si riferiscono a quelle che immediatamente precedono, che, cioè non si sa se non vi sia nessuna morte del corpo, che porti quella dell'anima. Quest'osservazione che gli viene a mente, fa una viva impressione sullo spirito di Cebete, ond'egli lascia a mezzo il periodo incominciato di cui la fine si può sottintendere, e trae da quella una conclusione immediata.

(138) I Greci solevano, in segno di lutto, tagliarsi i capelli. Così Achille, alla morte di Patroclo (*Il.* XXIII. 141).

> allontanossi
> Dal rogo alquanto, e il biondo si recise,
> Che allo Sperchio nudria, florido crine.

Vedi *Od.* IV, 198. Sophocl. *El.* 449; Eurip. *Orest.* 458. 128. *Hippol.* 14. 26. *Alc.* 76. 431 citati dal Nüsslin a q. l.

(139) Gli Argivi, vinti nel 546 a. C. a Tirea dai Lacedemoni, si rasero il capo e fecero giuramento e legge di non lasciarsi crescere le chiome, come ne avevano il costume e l'obbligo sin allora, nè di permettere alle loro donne di portare oro, prima che avessero ricuperato Tirea. E i Lacedemoni, che sino allora non avevano uso di portare i capelli lunghi, fecero appunto la legge opposta, cioè di lasciarli crescere. Herod. I. 82. I. 1. 146.

(140) Erodoro ed Ellanico dicono, che quando Ercole era per uccidere l'idra, Giunone gli mandò contro il granchio; e quello, non potendo combattere solo contro due, chiamasse a suo alleato Ioleo; donde fosse nato il pro-

verbio Vedi lo Schol. App. *Plat.* 233. Citato anche nell' *Euthyd.* 297 D.

(141) Il Wyttenbach cita qui il luogo di Minucio Felice, *Oct.* XIV. 4. *Id accidere pernotum est auditorum facilitate, qui, dum verborum lenocinio a rerum intentionibus avocantur, sine delectu adsentiuntur dictis omnibus, neque a rectis falsa secernunt, nescientes inesse et in incredibili verum et in verisimili mendacium. Itaque quo saepius adseverationibus credunt, eo frequentius a peritioribus arguuntur.... Igitur nobis providendum est, ne odio identidem sermonum omnium laboremus; ita ut in exsecrationem et odium hominum plerique simpliciores efferantur (l. efferuntur). Nam incaute creduli circumveniuntur ab his quos bonos putarunt: mox errore consimili jam suspectis omnibus ut improbos metuunt, etiam quos optimos sentire potuerunt* ». Però, in questo luogo la difficoltà della prova del vero è dedotta, come non fa Platone, dall'inverisimiglianza o dall'incredibilità del vero.

(142) Appul. *Dogm. Plat.* 246. « Sed apprime bonos et sine mediocritate deterrimos paucos admodum rarioresque, et ut ipse ait, numerabiles esse: eos autem qui nec plene optimi nec omnino deterrimi sint, sed quasi medie morati, plures esse ».

(143) Socrate è stato tratto fuori di strada dalla dimanda di Fedone — *Come tu dici?* — La simiglianza tra gli uomini e i ragionamenti non si trova in ciò, che di questi, come di quelli, non ve n'ha se non pochi in tutto falsi o in tutto veri, e i più non sono nè in tutto falsi nè in tutto veri: — poichè invece ciascun ragionamento è falso o vero, e tutto l uno o l'altro, — bensì in ciò, che quando s'ha l'arte di trattare gli uomini, succede il medesimo di quando non s'ha l'arte di trattare i ragionamenti, cioè si credono quelli tutti cattivi e questi tutti falsi.

(144) Qui s'interrompe il periodo; e manca il complemento del *che*, il quale rimane grammaticalmente in aria. Voleva dire, che quando si muta tanto d'avviso intorno a' ragionamenti, *si finisce col crederli tutti falsi:* ma come questo gli par bene di esprimerlo coll'esempio degli *antilogici*, tralascia di dirlo dove grammaticalmente sarebbe stato necessario, e lo dice in un periodo a parte, che non è in connessione grammaticale col precedente. Seneca (*Ep.* 80, Lib. XIII, 3, 43.) formula in brevi pa-

role la tesi fondamentale degli *antilogici*: « *Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis in utramque partem disputabilis sit* ».

(145) Questi che chiama *antilogici*, ἀντιλογικοί, sono i sofisti, di cui altri dialoghi di Platone ci daranno la dipintura.

(146) Questo luogo di Livio (XXVIII, 6. III. 126.) ci mostra bene come nascesse il proverbio: — « fretum ipsum Euripi non septiens die, sicut fama fert, temporibus statis reciprocat, sed temere in modum venti nunc huc, nunc illuc verso mari velut monte praecipiti devolutus torrens rapitur ».

(147) τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης.

(148) Socrate vuole che i suoi uditori stiano in guardia contro di lui, e nell'argomentazioni che egli è loro per presentare, distinguano, se è l'interesse suo di mostrar vero l'assunto quello che le induce a farle o il desiderio genuino della scoperta del vero. Anzi, si guardino non solo contro la seduzione ch'esercita sopra di lui e sulla sua ricerca questo particolare interesse suo, ma anche contro quella che può esercitare sopra essi un altro interesse comune; poichè è tale che l'anima sia immortale. La dimostrazione di quest'immortalità non dev'essere influita punto dal desiderio, che uno ha di persuadersene; il quale se è maggiore in lui perchè più vicino a morte, non può mancare a' suoi uditori, sulla cui vita questa credenza può avere così grande efficacia. Ora, quando la credenza all'immortalità non si fondasse sul vero, sarebbe un pungiglione che Socrate lascerebbe nel loro animo nell'andarsene via. L'esempio dell'ape, è, come nota il Wohlrab, tanto più appropriato, che quella quando lascia il pungiglione nella ferita, non va via, ma subito si muore. Lo stesso ricorda il bel verso di Eupoli sopra Pericle: — *solo degli oratori lasciò il pungiglione in cuore agli uditori* — μόνος τῶν ῥητόρων τὸ κέντρον ἐγκατέλιπε τοῖς ἀκροωμένοις —; parole, che oggi non troverebbero applicazione, almeno in Italia.

(149) ἐν ἁρμονίας εἴδει οὖσα.

(150) εἶδος

(151) Cioè non è prima degli elementi suoi, come, a detta di Simmia, sarebbe pur l'anima cui egli la rassomiglia.

(152) τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις.

(153) Si regge sopra un'ipotesi necessaria a spiegare un fatto; cioè la reminiscenza dell'ideale per occasione della percezione del sensibile.

(154) La tesi, dimostrata più su (76 D), è questa, che l'anima nostra deve preesistere prima di questa vita, perchè deve avere in una vita anteriore intuito le idee. Questa intuizione dell'idee è concepita e più su e qui come un'appropriazione che l'anima se ne faccia — 76 E: ἐπὶ ταύτην (οὐσίαν).... ὑπάρχουσαν πρότερον ἡμετέραν οὖσαν: — 92 E. ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία. Quello che è immediatamente provato dal ricordo dell'idea, è la percezione di questa in una vita interiore: l'esistenza dell'idea ne segue. Le parole « ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστιν » designano l'essenza o l'idea. Così interpreta anche l'Heindorf (a q. l. 659) e lo Stallbaum (a q. l. 171); dove l'interpretazione dello Schmidt (*Kr. Comm.* II. 3), seguita dal Wohlrab (a q. l. ed. *maj.* 157), non dà nessun senso adatto. Poichè in che connessione starebbe colla dimostrazione, fatta più su e ripetuta qui, il dire che l'anima ha esistito innanzi al corpo, appunto come l'essenza sua ha esistito innanzi ad essa?

(155) Qui Platone intende distinguere il concetto di *sostanza* da quello di *quantità* e contrapporli. Il carattere distintivo è questo, che la *sostanza* non è capace di più e meno; la *quantità* è capace di più e meno. Però, nell'applicare questo secondo concetto all'armonia, mostra dubitare, se l'applicazione calzi; se, cioè, l'armonia, una volta che è tale, non possa nè aumentare nè scemare; poichè ogni aumento o diminuzione cesserebbe di farla essere. Se non che, come il risolvere questo dubbio, non serve al suo assunto, non v'insiste. Difatti qui l'armonia è considerata come l'effetto d'una proporzione tra più elementi; e posto anche ch'essa non abbia luogo se non quando la proporzione è tale da produrla, può sempre questa proporzione avere più o meno raggiunto il grado che occorre, perchè l'armonia esista. Si badi che qui si seguono parecchie argomentazioni: quella a cui questa nota si riferisce, si regge tutta sulla distinzione onde ho discorso. Ne segue subito un'altra, che si fonda sui fenomeni morali dell'anima.

(156) Questo *più* è ripetuto, secondo fa il testo Greco.

Il primo, di certo, basterebbe; ma il secondo fa parte d' una formola (*in maggior grado e più*), la quale ha il suo contrapposto (*in minor grado e meno*); e su queste due formule è corso tutto il ragionamento sinora. Vedi lo Schneider, citato dal Wohlrab a q. l. p. 159.

(157) Cioè che l' anima sia armonia. Chi ha accettato questo principio, deve altresì accettare l' altro, che la virtù e il vizio siano una qualificazione di quest' armonia. Supposto o ipotesi è ciascun principio rispetto a quello che se ne deduce; ciascun principio primo in ordine rispetto al secondo; ciascun secondo rispetto al terzo, e così via via.

(158) Secondo la necessaria correzione del Madvig; vedi Wohlrab a q. l. p. 159. Secondo la volgata s' avrebbe a tradurre; — *che un' armonia non sia punto in maggior grado nè più, e neanche in minor grado nè meno armonia d' altre;* — il che nè sarebbe ciò di cui s' è convenuto dianzi, nè avrebbe a che fare qui.

(159) Posto che l' anima sia armonia, questa prende il carattere di quella, cioè di non poter essere nè più nè meno, ma quello che è; il carattere, cioè, di *sostanza*.

(160) φρόνιμον

(161) τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν

(162) *Od.* XX, 17. Citato da Platone anche *Rep.* III 390 D., e IV, 441. B.

(163) Armonia era favoleggiata figliuola di Venere e di Marte, e moglie di Cadmo che aveva costrutto la rocca di Tebe. Non credo, che nell' uso di questa mitologia qui vi sia di profondo nulla. Come Simmia tebano aveva difesa la dottrina, che l' anima fosse un' armonia, e questa era stata confutata, Socrate esprime ciò col dire, che Armonia s' era loro resa propizia, non permettendo, che la dottrina dell' immortalità dell' anima trovasse un ostacolo in lei; donde ha occasione a concepire la confutazione che è per intraprendere, della più difficile argomentazione di Cebete, come una propiziazione di Cadmo, ch' era il marito di quella.

(164) Il Forster cita Il. Om. *Od.* XXII, 287. Eurip. *Herc. Fur.* v. 1244. È il sentimento espresso da Virgilio, Ecl. VII. 27.

Aut si ultra placitum laudarit, baccare frontem
Cingite, ne vati noceat mala lingua futuro.

Il *Baccar* o *baccaro* (*lingua di leone*, *Cr. salvia sclarea*. L. MOLIN, *Flore poetique anc.* 195: *Valeriana celtica*. SPRENGEL, *Gnaphalium sanguineum*. L. FRIAS, *Synt. plant. Fl. Class.* p. 208.) era tenuta erba adatta a dissipare questo fascino. Non so, se questo o simile pregiudizio, rispetto al rimedio, duri; ma dura, quanto al male. La traduzione esatta della locuzione greca è, *non dire gran cosa*, *non empirti la bocca*.

(165) *Il.* IV, 496, V, 611, VI, 143.

(166) περὶ φύσεως ἱστορία. Questa denominazione mostra che la cognizione della natura era intesa sino da principio, come informazione su fatti.

(167) Aristotele concepisce la putrefazione più precisamente. Essa è, dic' egli, la corruttela del calore proprio e naturale di ciascuna cosa umida, prodotta da calore altrui. *Meteor.* IV. 379. A. 16.

(168) Anassimandro (STOB. *Ecl.* I. 23. 500, A.), Anassagora (THEOPH. *de sensu*, 59; o meglio, D. LAERT. II, 937), Archelao (DIOG. L. II, 16. 37. HERM. *irris.* c. 5), in somma la scuola jonica; alla quale, secondo nota il Forster, si associava altresì IPPOCRATE, come appare da lui stesso *De Diæta*, I. 11., e da GALENO, *De Hipp.* et *Platon. Placitis*, VIII. 7.

(169) συντρέφεται — Propriamente, *si connutriscono*. La creazione dell' animale è concepita come una *connutrizione*; perchè gli elementi nel corrompersi generano, nutrendo dalla loro corruttela l' animale nuovo.

(170) Parere d' Empedocle, di cui resta il verso: « il sangue d' intorno al cuore è mente (νόημα) agli uomini ». Ed. cit. II. v. 374.

(171) Anassimene Milesio (*De Placitis Philos.* 3); Diogene Apolloniate (ARIST. *De anim.* I, 2 405 a 21). La stessa opinione è attribuita ad Anassimandro da Teodoreto, Gr. aff. cur. v. 18. 72.

(172) Eraclito (ARISTOT. *De anim.* I, 2 405 A 25; THEMIST. *De anim.* 67). La stessa opinione è attribuita da Aristotele a Leucippo (404 A 5) e Democrito (404 A 27) anche almeno se si deve ritenere che, questi credesse, che l' anima consti di atomi sferici, e che Leucippo stimasse come i Pitagorei, che gli atomi sferici fossero il foco: vedi anche Ippocrate, *op. cit.* I, 11.

(173) Diogene Laerzio, (VIII, 30, attribuisce a Pitagora la dottrina, che una parte dell' anima fosse nel cuore,

la mente nel cervello. Così lo scrittore *de Placit. Philos.* V. 5; che l'ascrive altresì per la seconda parte a Platone. Della funzione prevalente e dominante del cervello nell'uomo parla molto bene Ippocrate, *De morb. Sac.* 17. Ateneo, (II. 72. 65.), connette con questa dottrina il precetto che non si potessero mangiare i cervelli dei maiali. Del resto, doveva essere com'è tuttora, la più comune e volgare.

(174) Passa nel greco da una ad altra costruzione; il che si può anche in italiano, e per produrre lo stesso effetto.

(175) Qui Platone non si riferisce ad Anassagora, come il Wyttembach a q. l. 249. dice; e gli altri seguono. Questa, che qui espone Platone, è l'opinione di tutti: e non quella molto singolare di Anassagora, che, perchè l'uomo crescesse col nutrirsi, bisognava che nei cibi vi fossero atomi della stessa natura di quelli delle diverse parti del corpo, perchè nel disciogliersi dei cibi, ciascun loro atomo andasse a quella diversa parte del corpo che se n'accresceva. Vedi *De Placitis Philosoph.* I, 3, e Lucret I, 355 che l'espone in questi versi:

> *Ossa videlice e pauxillis atque minutis*
> *Ossibus: sic et de pauxillis atque minutis*
> *Visceribus viscus gigni; sanguenque creari,*
> *Sanguinis inter se multis coeuntibu guttis.*

(176) Questa sarebbe la causa; l'essere posti l'uno accanto all'altro, il convenire in un luogo. Platone, per meglio rilevare la stranezza di questa causa, la dice due volte; e la seconda, in forma d'un infinito al genitivo, retto dal nome, che indica la causa nel primo modo.

(177) Molto probabilmente, anzi certamente, queste difficoltà erano opposte al modo comune d'intendere siffatte cose dalla sofistica contemporanea.

(178) La locuzione greca è; εἰκῆ φύρω; *mescolo a caso.* La metafora è anche in Aristofane, *Av.* 462; dove è detto; *« mi s'è già fatto una miscea d'un discorso, che niente vieta d'intridere »*; e il Fischer avverte bene, che la metafora è tratta da quelli che intridono la farina coll'acqua. Questa locuzione detta d'una nuova via di ricerca, indica, che questa appare a chi se ne serve per averla ritrovata, piuttosto l'effetto d'una buona fortuna, che d'una me-

ditazione faticosa. Ora, quale via o metodo fu questo? Non ve n' ha altro se non quello esposto al Cap. XLVIII. Dove la traduzione ha *via*, Platone ha μέθοδος. Non mi pareva chiaro qui dir *metodo*.

(179) Qui v' ha un giuoco di parole, che fortunatamente si può riprodurre in Italiano, la frase nostra *secondo la mia mente*, come la greca κατὰ νοῦν, valendo *a mio genio*.

(180) La più antica e comune opinione, quella che s' induce più immediatamente dall' impressione dei sensi; perciò già in Omero, che immaginava coperto il disco piatto della terra da una volta di metallo che poggiava sull' Atlante; e poi adottata da Talete, che pensa la volta del cielo a modo di una vuota sfera celeste, e dentro essa lascia nuotare la terra sull' acqua; e sostanzialmente dagli altri Ionici, in quanto concerne la figura, con questo divario, che gli uni, come Anassimene, la poggiano sull' aria compressa nell' emisfero inferiore, e gli altri, come Anassimandro ed Empedocle, la librano nel mezzo della sfera celeste, però spiegando il primo questa librazione, per l' uguale distanza della terra dalla sfera, il secondo per la rapida rotazione della sfera. Schmidt, *op. cit.* p. 96. Vedi Arist. *De Coel.* II. 13, 294 B 13, secondo il quale Anassagora e Democrito consentivano con Anassimene. Quanto ad Anassimandro, vedi la nota seguente.

(181) Una forma sferica fu data alla terra dai Pitagorei per i primi, però dietro la region metafisica, che la sfera è il più bello e perfetto di tutti i corpi. Schmidt. l. c. Secondo Plutarco negli *Stromati*, citato da Euseb. *Praep. Ev.* I, 8, Anassimandro avrebbe dato alla terra una figura cilindriforme, tre volte più profonda che larga. Sicchè potrebb' ancor egli essere compreso tra coloro, che gli hanno data figura rotonda. Vedi Zeller, *op. cit.* 198, n. 2.

(182) La stessa accusa nelle *Leg.* XII, 967 B. E si trova altresì in Senof. *Memor.* IV, 6, 6; ed è riprodotta da Aristotele, *Met.* I, 4. 985. A. 18. A' moderni suona lode. Il Sully, *Pessimism*, p. 202, scrive così: « The great doctrine of the conservation of energy carried out to its logical results, has led to the theory of animal and human automatism, namely, that all the actions of our bodily organs, voluntary as involuntary, are fully explained as the results of mecanical processes. According to this view, consciousness is not an essential link in the

chain of physical events making up our bodily life. Seeing, hearing, talking, walking, even the very cerebral processes underlying thonght, would all go on just the same were there no such thing as a conscious mind present. It follows from this idea that mind can never be a necessary inference in any region of the physical world. It is not required as a cause of any discovered movement. Il cannot, properly speaking be seen to be a necessary effect of any group of movements. At best it can only be inferred on the ground of analogy, when there presents itsel a group of conditions resembling those wich appear to sustain our own consciousness ». Ecco appunto l' ipotesi della mente tenuta in quel posso, in cui la tenne Anassagora, onde n' è censurato da Socrate, Platone ed Aristotele.

(183) Vedi il *Critone*; e soprattutto, 53 B.

(184) Empedocle. Aristot. *De Coel.* 11, 13. 296 A, 17.

(185) Anassimene. Aristot. H. 294 B. 13. Euseb. *op. cit.* 1. 8 dagli *Strom.* di Plutarco.

(186) Τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι La δύναμις o forza è l' idea del bene, per effetto della quale esiste nella natura l' ordine che vi si riscontra.

(187) Hom., Od. I, 52 (Trad. Pind. v. 77).

> . . . . . . *di quel saggio Atlante,*
> *Che del mar tutto i più riposti fondi*
> *Conosce e regge le colonne immense,*
> *Che la volta sopportano del cielo.*

Alla qual favola si riferisce Aristot. *De Coel.* II, 1, 284 A. 19 prendendosene burla; dove non pare, come il Wyttembach ha detto per il primo e gli altri ripetono, che intenda accennare a Platone. L' Atlante forte ed immortale, del quello questo favoloso è più debole, è l' idea del bene. Aristotele, (*Magna mor.* I. 1. 1483 B. 9.) dice che *Socrate opinava che nulla dovesse essere invano.*

(188) Qui la frase greca — τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν — non è resa del tutto; nè si può. Il δέον vuol dire *quello che è retto*, ed altresì *quello che lega.* I due concetti della parola sono, secondo Platone, *Crat.* 418. 2, collegati insieme; e che quello che è *retto*, *leghi* è qui espresso anche estrinsecamente nelle parole: δέον - ξυνδεῖν. Il che non potendosi in italiano, ho tradotto δέον

per *fine*; poichè *quello che è retto*, o più propriamente *quello che si deve fare*, lega in quanto *fine*; ed è appunto l'idea di questo e del bene, che contiene e collega tutto.

(189) La locuzione greca: δεύτερος πλοῦς, *seconda navigazione*, vuol dire la navigazione a remi, quando non è più possibile quella per forza di vento. Suid. a. q. v. Schol. a. q. l. *App. Plat.* 233. Platone l'usa anche *Phil.* 19. C. e *Polit.* 300. C. Qui quella co' venti sarebbe stata il riguardare o spiegare la natura in se stessa, ritrovando nella mente, autrice d'ogni ordine in essa, le ragioni delle cose e dei fatti particolari; quella a remi è descritta in ciò che segue.

(190) τὰ ὄντα.

(191) πρὸς τὰ πράγματα.

(192) λόγοι. Qui sarebbe parso più ovvio il tradurre *nozioni* o *concetti* o *idee*: ma è parso meglio usare una parola, che non si può dire che in italiano non abbia anche questo significato; (vedi Dizionario del Mannucci a. q. v. 5. § 6.); ma n'ha anche, come in Greco altri più o meno affini. Che *ragioni* qui voglia dire *idee*, appar chiaro dalla contrapposizione sua ad ἔργα, realità; e da quello che segue 100 B (vedi Gottleber, *Animadv. ad* Plat. *Phoed.* p. 81); ma è bene osservare, che il concetto o idea è inteso non come oggetto mero dell'intuizione, bensì come contenente in sè un giudizio, in cui è affermato l'essere. Vedi nota seguente.

(193) Questa cagione reputata validissima, perchè diventi criterio d'una deduzione, che mostri vero tutto quello che s'accordi con essa, o falso tutto quello che ne discorda, implica un giudizio. Sicchè il supposto, del quale qui è parlato, non è semplicemente: *il bello per sè*; ma questo giudizio: *il bello per sè è*.

(194) μετέχει.

(195) Quelle meccaniche d'Anassagora e dei fisici, onde ha discorso più su, Cap. 45. Non ammette altra causa che l'ideale; e trascura quelle che furon chiamate poi, motrice e materiale, la finale identificandosi per lui coll'ideale.

(196) Εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη. (A me non pare, che il terzo εἴτε vada cancellato come vogliono Daehne, *de aliq. locis Plat.* p. 18 ed Überweg, *Philol.* XX. p. 513; ma non è qui il

luogo di dirne le ragioni). Platone lascia qui incerta come nel *Parmen.* 133. D, la terminologia, perchè non ha in mente sua determinato il modo in cui la causalità dell'idee rispetto alle cose si estrinseca. Aristotele (*De generat. et corrupt.* II. 9 p. 335. B. v. 10 e seg.) si riferisce esplicitamente a questo luogo del Fedone, ed obbietta alle idee, che esse non sono causa efficiente.

(197) τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ. Ciascuna cosa reale è quello che è, perchè partecipa dell'essenza ideale di quello che essa è; sicchè ogni cosa reale si discioglie nella partecipazione di molte idee.

(198) Frase proverbiale, anche in italiano. Il Geddes cita Q. Cic. *Pet. Cons.* II. 9: *Umbram sacram metuit.* Cic. *ad att.* XV.

(199) ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως. Il supposto qui è l'esistenza dell'idee.

(200) Qui si vede chiaro, quanto l'interesse della disputa abbia avuto parte nella formazione di tutta questa dottrina.

(201) τι ἱκανόν. Il supposto più alto rispetto a ciascuna idea, è quello dell'esistenza d'un'idea più generale che abbracci quella come il genere abbraccia la specie. Vedi Aristot. *Top.* 1, 18. 108 B, 7. seg. Il bastevole in se è l'idea universalissima, oltre alla quale non si può procedere; mettiamo, l'*essere*. Questa è l'*insupposto* (*De Rep.* VI. 510 C e 511 B), perchè ogni altra idea diventa supposto d'un'idea più alta; e questa non diventa supposto di nessun'altra, perchè è la più alta di tutte. In questa dottrina, il reale si discioglie nell'idee, di ciascuna delle quali esso è, nei diversi suoi rispetti, una partecipazione; ed ogni idea si discioglie in quelle che sono più generali di essa, e delle quali, essa a sua volta e in modo diverso partecipa.

(102) Gli *antilogici*; vedi n. 143.

(203) τι τῶν ὄντων.

(204) Descrive un ragionare senza ordine, nel quale non si passi da un'idea all'altra, secondo la lor connessione necessaria.

(205) Εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.

(206) Socrate. Leggo coi codici ὑπερέχων, non colla volgata παρέχων, nè col Madvig (*Adv. Crit.* I. 372) ὑπέχων.

(207) Fedone. Vuol dire che Simmia partecipa dell'idea di grandezza rispetto a Socrate, che partecipa dell'idea di piccolezza rispetto a lui; e invece partecipa dell'idea di piccolezza rispetto a Fedone, che partecipa alla sua volta dell'idea di grandezza rispetto a lui.

(208) Vuol dire con molta precisione ed ineleganza.

(209) Qui lo Schmidt, *op. cit.* 102 ha un'eccellente considerazione che vale anche in molti altri casi; — « La scherzevole osservazione di Socrate, che rassomiglia la grande precisione, in cui egli espone la cosa, quella d'un legale, che deva stendere un contratto, ha per noi questa importanza, che noi scorgiamo da essa, come Platone avesse una coscienza interamente chiara della dimostrazione, che conduce quasi troppo minutamente e precisamente, e credesse altresì, che questa minutezza fosse necessaria per conseguire una perfetta intelligenza del soggetto. Ora, questa necessità nasceva particolarmente da ciò, che molte universali determinazioni logiche, per le quali noi ora abbiamo un vocabolo così bene scolpito dalla scienza e dalla vita, che ciascuno che l'ode, comprende insieme il concetto che gli è di fondamento, per quanto ricco ne sia il contenuto, a' tempi di Platone mancavano d'una tale notazione nel linguaggio, e perciò dovevano essere chiariti mediante una descrizione ed una dichiarazione, come qui per es. si fa dell'assoluto e del relativo. Della prolissità, però, che quindi deriva all'esposizione filosofica di lui, noi siamo risarciti, per una parte, dal grande interesse, che risveglia in noi lo sforzo dello spirito a ritrovare la parola e l'espressione giusta, d'altra parte, e in modo affatto singolare, dalla perspicuità e freschezza, che la sua esposizione filosofica acquista dall'esservi presentato, da per tutto, in luogo del concetto irrigidito in una parola, il vero contenuto di esso ».

(210) L'idea della grandezza.

(211) La grandezza concreta, quella che appare in un soggetto determinato.

(212) Le idee della picciolezza e grandezza sono fatte operare, come persone che accolgono o respingono quello che loro non si conviene.

(213) L'oggetto reale può accogliere, rimanendo il medesimo, qualità contrarie: ma nessuna di queste qualità contrarie, nè considerate nella lor natura ideale nè nella lor natura reale, può accogliere le contrarie a sè.

(214) La generazione o il divenire è un processo in cui qualità contrarie investono l'una dopo l'altra il reale, sicchè questo va continuamente dall'una all'altra; ma le qualità stesse non si generano l'una l'altra, anzi l'una cede via via che l'altra avanza; e finisce col cederle del tutto il posto. Il *contrario in noi* non è contrapposto a quello nella *natura*, ma è parallelo a questo; e l'uno e l'altro son contrapposti al contrario nell'idea; però, così il contrario reale come l'ideale, non genera per sè il suo contrario.

(215) *αὐτὸ τὸ εἶδος.*

(216) μορφήν.

(217) μόνον τῶν ὄντων: *solo degli esseri.*

(218) τὴν ἰδέαν. Si osservi che ἰδέα, μορφή, λόγος, εἶδος sono usati nello stesso senso e l'uno in cambio dell'altro. Vedi 104 D.

(219) Così conclude lo schiarimento promesso a 103. E.

(220) Cioè l'inerenza d'un contrario diverso da quello a cui sarebbe unicamente contraria l'idea propria della cosa; qui quella del dispari.

(221) Cioè a quelle, descritte più su nell'anteriore domanda di Socrate, investite da un'idea siffatta, che porti seco un contrario, il quale non sia propriamente il contrario di essa, ma d'un'altra idea. Per esempio, il tre porta seco l'idea del dispari, che non è il contrario dell'idea del tre, ma di quella del pari.

(222) Le parole: « *come per esempio — altri moltissimi* » — sono introdotte a modo di parentesi: dopo la quale ripiglia il discorso di prima, ma ripiglia come se non fosse cominciato innanzi, affatto da capo e con nuovo costrutto.

(223) La triade induce il tre nell'oggetto che diventa tre; il quale con ciò diventa anche dispari. Ora come il dispari è contrario del pari, il tre, quantunque esso stesso per sè non contrario del pari, pure non diventerà mai pari, perchè il pari è contrario al dispari, che è un modo o qualità essenziale dell'oggetto diventato tre, dell'oggetto, cioè, in cui è stato indotto il tre, o a dirla altrimenti, in cui l'induzione del tre s'è fatta, ovvero, se piace meglio, cui il tre s'è applicato. M'è parso bene usare la parola *indurre* nel senso proprio, del che non mancano esempi antichi e moderni; appunto perchè, essendo insolita, ferma più il lettore.

(224) Il cinque è semplice rispetto al dieci che è dop-

pio; in questo rispetto l'uno è contrario all'altro: ma il dieci, ch'è doppio, non solo sarà il contrario del cinque, come il doppio al semplice, ma anche contrario di esso, come il pari al dispari. Sicchè il doppio, che per sè non è contrario al dispari, non riceverà mai per sè la forma del dispari. Lo stesso succede rispetto alle altre proporzioni; che non ricevono nessuna l'idea dell'intero, a cui sono bensì contrarie in quanto parti, ma non sono già contrarie ciascuna in quanto è quella speciale proporzione che è.

(225) Invento la parola, come Platone fa nel greco; perchè appaia chiara la negazione della qualità.

(226) Che è *discalida;* e perciò non potrebbe esser distrutta.

(227) Invento anche qui e per la stessa ragione.

(228) Le idee; vedi 100 B.

(229) φρονιμωτάτην.

(230) Cioè colle qualità intellettuali e insieme morali, che l'intelligenza e coltura lè hanno data.

(231) Vedi *Proem.* all'*Apol.* 118. e WYTTEMB. a. q. l. p. 282.

(232) TITOLO d'una sua tragedia perduta.

(233) DIONYS. HAL. *Art. rhet.* II. 40: CLEM. ALEX. *Strom.* IV. p. 492.

(234) Olimpiodoro, *op. cit.* p. 158, dice che in due modi Socrate mostra che le vie sono più d'una; filosoficamente, dal bisogno che vi sieno guide; sacerdotalmente, dalle onoranze rese ad Ecate ne' trivii. Poichè s'era scelto a rendergliele i trivii, voleva dire che più strade menavano ad essa, concepita qui come Dea del mondo di là. Nel qual carattere si ritrova già nei tragici Greci, e si presenta molto frequente negli scrittori posteriori; ed è descritta come divinità potente e formidabile, che regge l'anima dei defunti; la dea delle purificazioni ed espiazioni ed accompagnata dai cani Stigii. (SCHMITZ nel *Dict. of Greek and Roman Biogr. and Mythol.* dello SMITH a q. v.) Ad essa, nei trivii, ogni mese, alla sera d'ogni trentesimo giorno, ch'era dedicato a' morti, i ricchi offrivano un desinare di pani.

(235) « Della terra s'era già trattato fisicamente e geograficamente ». Da Talete, da Pitagora e lor successori nel primo modo, da Anassimandro ed Ecateo nel secondo del primo dei quali è detto da Eratostene (presso STRAB. I.

p. 13 C.) e DIOGENE LAERZIO (II. 2), che facesse una *tavola*, πίνακα. Una tale *tavola*, ARISTOFANE (*Nub.* 206) dice che stesse nella scuola di Socrate, ed ELIANO (*Var. Hist.* III. 28) narra che fosse mostrata da quello ad Alcibiade. E nel testamento di Teofrasto presso DIOGENE LAERZIO (V. 51) leggiamo *tavole, nelle quali sono i circuiti della terra*, πίνακας, ἐν οἷς αἱ τῆς γῆς περίοδοί εἰσιν. ERODOTO narra (V. 49) che Aristagora Milesio venisse a Sparta, avendo seco una *tavola di rame, nella quale era inciso il circuito dell' intera terra e tutto il mare e tutti i fiumi* ».' WYTTEMB. a q. l. p. 285.

(236) Non allude a nessuno in particolare. È uno dei modi in cui Platone annuncia una dottrina od opinione sua.

(237) La leggenda di Glauco Pontio pare fosse nata nel villaggio di pescatori, Antedone, alla spiaggia Beota dell' Euripo. Glauco era tenuto per il patrono di tutti i pescatori e palombari, ed anche dei marinari, a' quali egli veniva in aiuto nella tempesta, ed anche per un Profeta infallibile. Sicchè s' introdusse il proverbio, che *appartenesse all'arte di Glauco* tutto quello che richiedesse molto acume e perspicacia, e non vi appartenesse il contrario. WOHLR. *ed. min.* a q. l.

(238) « Corpus rotundum ἰσόρροπον i. e. ab omni sua parte vergens versus centrum suum non opus habet subiecto fundamento, sed stabile et quietum manet. Huc accedit quod in medio coeli, οὐρανοῦ, qui et ipse ἰσόρροπος est, collocatum commune cum eo centrum habet » WYTTENB. a. q. l. 286. « Etiam in *Rep.* X 616 seq. terram immotam statui apertum est; nam calum ibi movetur motu quotidiano ». BOECKH, *de Plat. Syst.* 9 (Kleine Schrift, III. 270. n. 2.

(239) Ad argumentum de æquilibrate terræ referendus est Cicero, *De nat. Deorum.* II. 39: *ac principio terra universa cernatur locata in media mundi sede solida et globosa et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata; ibid 45 , de orat.* III, 45; Ovidius, *met.* I. 12. WYTTENBACH. l. c. 287. Haec sunt prima vestigia *gravitatis* postea a Newtono explicitae: et vis *centripetae* potius *centrifugae*, quod volebat Montucla in *Histor. Mathem.* T. I. p. 112. WYTTENB. l. c. 288.

(240) I due confini dell' Europa; all' occidente le colonne di Ercole, all' oriente il Fasi, fiume della Colchide. Onde Aristide (II. p. 307. ed. Cant.), citato qui dallo Stall-

baum, definisce gli Europei, *quanti sono tra le colonne d'Ercole e il fiume Fasi.* Sicchè Platone intende col pronome *noi* tutti i popoli che abitavano in questo spazio, i soli conosciuti a' Greci, quando vi si comprendano parecchi di quelli che abitavano non a dirittura sulla spiaggia, ma un po' più dentro terra.

(241) Il Mediterraneo, che i Greci chiamavano per antonomasia così, come quello di cui avevano maggior cognizione e possesso. Herod. I. 1; V. 54; VII. 28.

(242) Nella terra più vicina al cielo, la più alta.

(243) « Platone rassomiglia la terra a un dodecaedro, certamente perchè intorno a questo si descrive più facilmente una sfera » Wohlr. *ed. min.* p. 136.

(244) Visioni ed apparizioni degl' Iddii, in cui questi son sentiti presenti.

(245) *Il.* VIII. 13.

(246) Aristotele, *Meteorol.* II. 2. 355 B 32 seg., trova impossibile tutta questa dottrina del Fedone intorno a' fiumi ed al mare. Primo punto, sarebbe difficile il giudicare, se l'esposizione ch'egli ne fa, sia esatta: poi è ancora più difficile il credere, che Platone intendesse darle quel valore scientifico, che Aristotele suppone, per accingersi a confutarla così sul serio. Io non credo che Platone si proponesse qui una esposizione da scienziato; piuttosto una descrizione da poeta: sicchè sarebbe estremamente rischioso il pretendere di formarsene un'immagine esatta. Aristotele, del resto, non discute questa descrizione solo nel luogo citato, bensì ancora *Meteor.* I, 3. 349 B. 30 seg.

(247) « Platone si accorda, rispetto al numero e a' nomi dei fiumi, in tutto con Omero (*Od.* X, 508 seg.) Secondo Omero, un gran fiume profondo circonfluisce il disco della terra, ed appartiene propriamente alle acque della superficie di quella. Poichè il fiume, però, confinava col regno sotterraneo al quale menava, e sulla sua origine e corso prevaleva un'oscurità misteriosa, Platone lo conta tra i fiumi di sotterra. Il Cocito è chiamato da Omero un braccio dell' acqua Stigia (X 514). Il che in tanto si concorda colla rappresentazione Platonica, in quanto, secondo questa, il Cocito non acquista davvero forza e vigore, se non dopo traversato il lago Stigio. Del resto, nei nomi di queste acque è già espressa la paura del mondo sotterraneo e la triste sorte dei defunti. *Piri-*

flegetonte vale il *bruciatore col fuoco; Acheronte* il *fiume del dolore; Cocito* il *fiume del rammarico; Stige l'odiato* » Schmidt, *op. cit.* p. 113. Questa gran similitudine con Omero mi persuade che qui Platone dipenda da lui, anziche dagli Orfici, come suppone Olimpiodoro, *op. cit.* 167, quantunque niente vieti, che gli Orfici in ciò si conformassero con Omero. Nè è d' altra parte improbabile, come suppone il Forster a q. l. che Platone v' abbia aggiunto di suo.

(248) Acherusia: vedi 113. C. I veicoli son qui le navi, colle quali è traversato il fiume, come in Dante; non già quei corpicelli tenui e sottili dei quali l' anime si rivestivano secondo i Platonici posteriori, affinchè diventassero capaci di soffrire, come annota qui Olimpiodoro. L' Acheronte, poi, era luogo piuttosto di purgazione, che di punizione. Vedi Suida a q. v.

(249) Questa eternità di pene non era ammessa da' Neoplatonici. Olimpiodoro (*op. cit.* 206) dice che Platone o l'afferma per ragione politica a fine di distogliore dal delitto, o l' intende d' un solo periodo; ch' è l' interpretazione di Siriano; al quale s' accosta Olimpiodoro nel commento ad Aris. *Meteor.* II. 20. Ed. Edeler, I. 283, cit. dal Geddes a q. l.

(250) È da osservare col Geddes, che qui *libertà*, ἐλευθερία, e *verità*, ἀλήθεια, stanno invece dalla quarta virtù, intelligenza o sapienza, φρόνησις, σοφία. Si può dire, che di questa la libertà sia l' istrumento e la verità l' oggetto.

(251) Non è citazione d' un tragico; ma una frase tragica fatta da Socrate stesso qui, e ch' è intesa a mostrare, com' egli, già così vicino a morte, mantenesse la giovialità del suo spirito.

(252) L' uso di lavare il cadavere dopo morte era consacrato presso i Greci da un concetto religioso, poichè l' uomo viene mediante la morte in un più vicino contatto cogli Dei, e dagli Dei si deve accostare solo il puro. Chi compieva da sè questa purgazione innanzi della morte, mostrava di andarvi incontro con lieta coscienza. Secondo Euripide, Alceste appunto si lavò, quando s' avvicinò il giorno, ch' essa doveva morire per il suo marito. Dal nostro luogo appare, che anche i condannati a morte non erano esclusi da questa purgazione. Wohlrab a q. l., il quale copia da Schmidt, come fa spesso senza citarlo,

op. cit. 116; ma tralascia una buona osservazione di lui, che questa stessa ragione valeva per l'uso di lavarsi le mani avanti al sacrificio (*Il.* VI. 266) o quello di lasciarsi aspergere d'acqua santa dal sacerdote all'entrare nel tempio.

(253) Cioè se si deve bruciarlo o sotterrarlo.

(254) Erano i tre momenti della cerimonia funebre: la πρόθεσις o esposizione del corpo, che aveva luogo subito dopo morte, e generalmente una notte innanzi all' ἐκφορά, che era la preparazione per il trasporto del corpo al luogo del *sotterramento o al rogo:* ch'è il terzo momento ed ultimo. Queste parole del Fedone sono riprodotte da Cicerone molto elegantemente; *Tusc.* I. 43. 103. La dottrina che vi s'espone, è semplicemente questa, che l'uomo è l'anima. « *Mens cujusque is est quisque.* Cic. *Som. Scip.* 8. 26. (De Rep. VI. 24).

(255) Poichè dà un concetto falso delle cose. Il dir bene, propriamente era uno degli oggetti del metodo socratico.

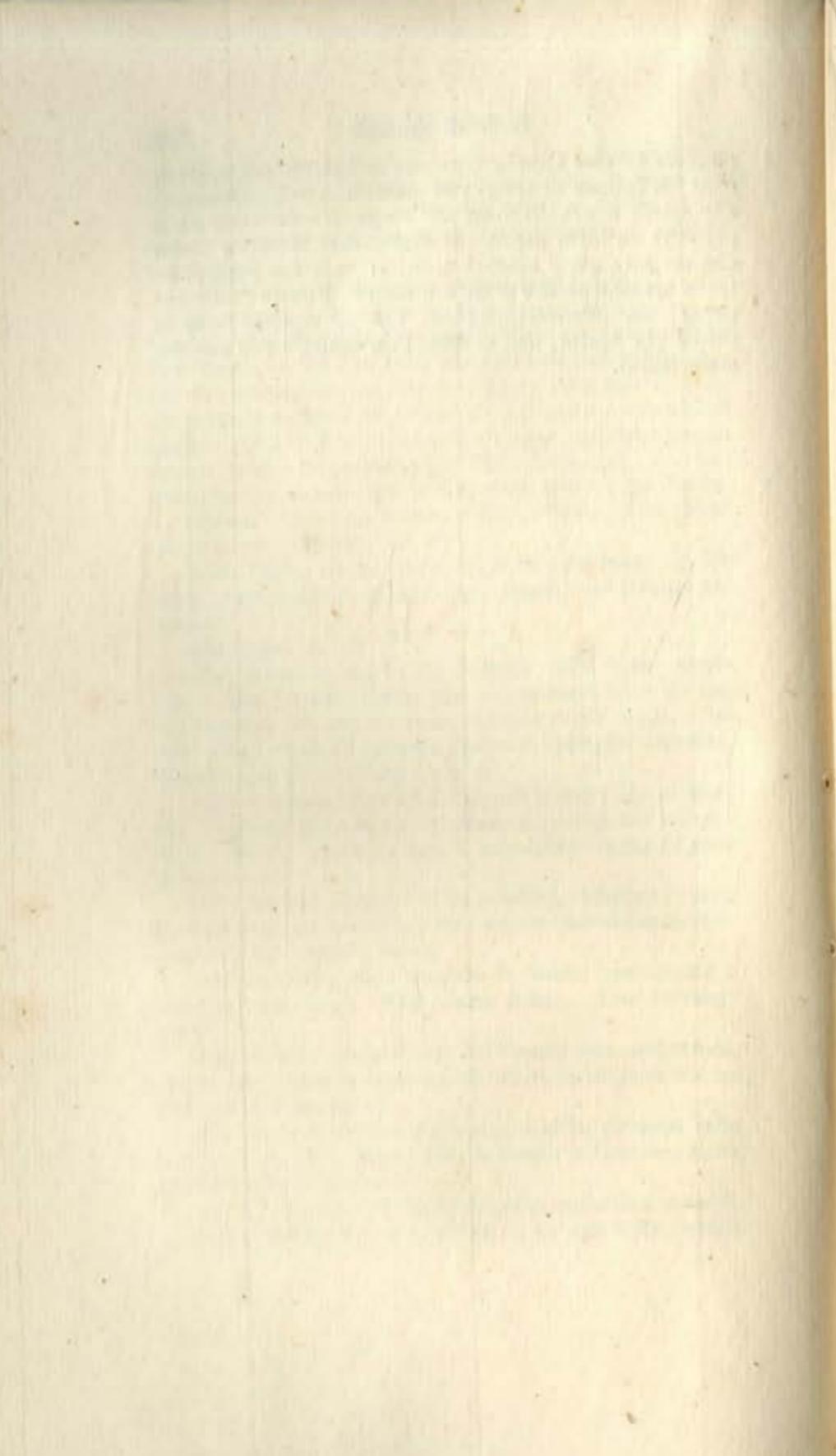
(256) *Apol.* 34. D.

(257) Come la morte di Socrate ebbe luogo trenta giorni dopo la festa Delia, che si celebrava circa il venti di Maggio, s'era poco lontano dal giorno più lungo. Nel qual tempo il sole tramonta dietro le cime del Citerone, secondo osserva il Geddes a q. l.

(258) Il Dacier ricorda il detto di Esiodo, *Op. et dies,* 367; — *risparmia a metà; al fondo lo sparagno è vile* ovvero *è tardi.* Seneca, *Ep.* I. 4: — *Sera in fundo parsimonia est.*

(259) Innanzi di bere il vino, si soleva versarne a terra, per libazione in onore degli Dii, soprattutto di *Giove Salvatore* e del *demone buono.*

(260) Da' Pitagorei, essendo la morte cosa buona e sacra (Olimp. 171). Vedi anche Iambl., *Vita Pythag.* § 149 e 257.

(261) Ritrovo già proposta dal Forster una congettura, che m'era venuta in mente da sè: αὖθις in luogo di αὐτός, che pur non ha senso.

(262) Com'era l'uso degli antichi all'avvicinarsi della morte; e Socrate, dopo dette le parole a Critone, si ricopre subito di nuovo.

(263) Come era l'uso degli usciti di malattia e risanati.

(264) Fedone dice di Socrate: 1. ch'egli fosse l'uomo

migliore dei suoi tempi conosciuto da loro; 2. poi, fuori di ogni limitazione di tempi e di conoscenze loro particolari, *savissimo* e *giustissimo*. In luogo di *savissimo* avrei preferito un'altra parola che rispondesse meglio a quello che mi pare qui il senso di φρονιμώτατος; che è qui piuttosto speculativo che pratico o almeno l'uno e l'altro insieme; ma *intellettualissimo*, che mi sarebbe parsa la parolá più adatta, non si dice d'un uomo, e non sarebbe stato inteso.

APPENDICE

APPENDICE PRIMA

Gli scolii al Fedone che vanno sotto il nome di Olimpiodoro.

—

I.

Il Finckh ha nel 1847 pubblicato in Heilbronn (sumptibus Ioh. Ulr. Landherr): — Olympiodori Philosophi Scholia in Platonis Phædonem.

Di questi scolii era stata data notizia e pubblicatone alcuni pochi e sparsi dal Forster nella sua edizione del Fedone (Oxford 1752), dal Fischer nella sua edizione di alcuni dialoghi di Platone (Lipsia 1783), dal Wyttenbach nella sua edizione del Fedone (Lugduni Batavorum 1810 e 1825), dal Sainte-Croix (Millin, *Mag. Encyclopedique*, an. III. t. 1,), dal Müller (*notitia et recensio codd. mstorum, qui in bibliotheca episcopatus Numburgo — Cizicensis servantur;* part. II.

Lips. 1807), dal Taylor (*The Classical Journal* vol. XVII), dal Cousin (*Du commentaire inédit d'Olympiodore, sur le Phédon, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Royale de Paris* (Journal des Savants 1834, p. 321-327, 425-434, 482-491; 1835, 109-120, 136-151).

Tutta una parte di questi scolii, quella che nell'edizione del Finck è compresa da p. 1, 3 — οὐ μέν τοι ἴσως — a p. 19, 7, ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν — fu publicata in Venezia nel 1877 da Andrea Mustoxidi e Demetrio Schina nella loro Συλλογὴ ἀποσπασμάτων ἀνεκδότων ἑλληνικῶν μετὰ σημειώσεων.

Chi fosse Olimpiodoro, quando vivesse, che opere abbia scritto, si può vedere, senza citare altri, soprattutto nella prefazione messa dal Creuzez innanzi al Commentario di quello all'Alcibiade primo di Platone, pubblicato da lui. (Francof. ad Mænum, 1821.) Si può consultare anche il Cousin, (*Nouveaux Fragments philosophiques.* Paris 1829 p. 306 seg.), il Bähr (Pauly, *Real Encyclopädie* s. q. v.), il Mason (Smith *Dict. of Greek and Roman Biography and mythology* s. q. v.) e lo Steinhart (*Ersch and Gruber Encyclop.* III. 3 p. 249 seg.)

Basterà qui dire, ch'egli fu l'ultimo filosofo di qualche celebrità della scuola neoplatonica; che assai probabilmente fu scolare di Damascio; ed insegnò a'tempi di Giustiniano, e certamente, già prima, che questi sopprimesse la scuola d'Atene, cioè innanzi al 529 d. C. Di lui restano scolii a più dialoghi di Platone, come avremo ragione di vedere via via, ed una vita di Platone.

Per parlare soltanto degli scolii al Fedone, basta il più superficiale sguardo alla pubblicazione del Finckh, per convincersi, che non tutto quello, che vi si contiene, appartiene ad Olimpiodoro; sibbene una sola parte a lui, ed il rimanente a molti e diversi scrittori. S'aggiunge, che nè la sola parte appartenente ad Olimpiodoro contiene un commento a tutto il Fedone, nè con quello che le è si appiccicato, raccogliendolo da ogni parte, si può dire che il commento sia davvero compito. Si vede, però, che l'intenzione di chi ha messo insieme tutti gli scolii contenuti nei manoscritti, da' quali ha tratto la sua edizione il Finckh, è stata bene questa di raccapezzare da ogni parte un commento perpetuo al dialogo.

A me non pare, che si possono attribuire ad Olimpiodoro se non la parte stampata da pag. 1 a p. 66, ovvero tredici πράξεις σὺν θεῷ, o *lezioni col-l'aiuto di Dio*, più o meno lunghe, che vanno dal Cap. 3 p. 61. C del Fedone (οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτὸν) sino a Cap. 28 p. 79. E (ὅρα δὴ καὶ τῇδε); ma come le prime mancano, così finiscono in tronco l'ultima e la precedente (12ª); tra le quali due v'ha anche una lacuna, dal C. 18 p. 73. A. al C. 25. p. 78. B. del testo.

Qui il sistema di commento è il medesimo che si vede in quello del primo Alcibiade; e mi par chiaro, che lo scritto che c'è stato conservato, non sia già di Olimpiodoro stesso, ma di qualche suo scolare che ha compilato le osservazioni fatte da quelli via via nel leggere il dialogo (1). E questa lettura, commentata a voce, del libro del filosofo da cui la scuola ripeteva il

suo nome, doveva essere il modo d'istruzione usato nelle scuole neoplatoniche, le quali durarono insino a che il cristianesimo non l'ebbe minate, e gl'imperatori cristiani distrutte; e mantennero, il più che potettero, il costume trasmesso loro dal maestro dell'insegnamento gratuito, anche dopo che le lor proprietà furono cominciate a confiscare, come fecero Constantino e Costanzo per i primi, e sempre più i lor successori (Vedi Creuzer. *op. cit.* p. 141).

Il rimanente degli scolii ha tutt'altra forma. Sono più serie di dimande e risposte, di quistioni, di problemi, concernenti più o meno da vicino il Fedone, e talora neanche da lontano. (Per es. questo: p. 67 ε: *Διατί λέγονται οἱ Τιτᾶνες ἐπιβουλεύειν τῷ Διονύσῳ;*).

La prima serie è di 203 (p. 66-103), manca del principio, e mi pare la più fiacca di tutte. Pure la bizzarria de' problemi che vi si propongono e delle risposte che vi si danno, sarebbe un oggetto degno di studio, perchè ne verrebbe luce ad un momento non felice dello spirito umano.

La seconda serie è di quarantadue problemi, (pag. 104-119), ma si divide in quattro parti. Di queste la prima col titolo: *περὶ τοῦ ἀπὸ τῶν ἐναντίων λόγου διάταξις τοῦ ἡμετέρου καθήγεμονος, τό τε ἐνδεχόμενον τό τε ἀληθὲς τοῦ λόγου διασώζουσα;* — ha 22 obbiezioni. La seconda col titolo: — ε: *Ἐπιλύσεις τῶν προηπορημένων σύντομοι* — ha 11 risposte. La terza, col titolo: — *ἐπιλύσεις τῶν τοῦ φιλοσόφου ἀποριῶν* — ne ha otto; e la quarta col titolo: *Συναγογὴ τοῦ λόγου διὰ*

βραχέων, ha un solo capo. Presso il Fabricio, *Bibl. Gr.* 5. 36, vol. X p. 631 seg. Harl.) da un codice Gud. è tratta la lezione: — καθηγεμόνος Ὀλυμπιοδώρου; — dalla quale si ritrarrebbe che Olimpiodoro sia l'autore di questa discussione, ma appunto un codice Bavarese l'attribuisce ad un Paterio Attico. Ad ogni modo questo scolio che mostra un migliore ingegno delle serie precedente, è di grande interesse, perchè ci attesta quanta contesa fosse fatta, nelle scuole greche, intorno alla prova platonica dai contrarii, e come Giamblico, con quel *suo coraggio*, la difendesse da' colpi delle sette nemiche, e così bene, che Socrate stesso non avrebbe fatto meglio (p. 104).

Segue una terza serie di 172 problemi (p. 119-154), che è divisa in più serie sottordinate con titoli diversi.

Κεφάλαια τοῦ ἐκ τῶν ἀναμνήσεων λόγου: 1 - 21

Ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως: dove quello stesso codice Bavarese legge: ἐκ τῶν τοῦ πλωτίνου, ὡς βούλονταί τινες, ἢ ἐκ τοῦ Χαιρωνέως πραγματειῶν: 22 — 159.

Ὑποθέσις: 160 — 164.

Ἀπορίαι. ά. Στράτωνος γ πρὸς τὸν λόγον: 165 — 170.

Ὑπόθεσις ἀναγκαία πρὸς τὴν τοῦ λόγου ἀλήθειαν: 171, distinte in 9 problemi.

Ἀποδείξεις τῆς ἀθανασίας: 172 distinta in 8 problemi.

Una quarta serie (p. 154-171) ha per soggetto il mito raccontato nell'ultima parte del Fedone, come dice già nel titolo: εἰς τὸν μῦθον; e conta 97 problemi; e termina nell'ultimo collo

spiegare che Socrate è chiamato ἄριστος ὡς πάντα ἀγαθός, φρονιμώτατος κατὰ τὴν γνῶσιν, δικαιότατος κατὰ τὴν ὄρεξιν, che son le ultime parole del dialogo.

Finalmente una quinta serie (p. 171-210) ha 157 problemi, ed ha anche più titoli.

Εἰς τὸν Φαίδωνα ἀπὸ τοῦ περὶ τοῦ περὶ τῶν ἐναντίων λόγου: 1 — 13.

Συλλογισμοί: 14 — 27.

Ἐπιχειρημάτων διαφόρων συναγωγὴ δεικνύντων ἀναμνήσεις εἶναι τὰς μαθήσεις ἐκ τῶν του Χαιρωνέως Πλουτάρχου.: 28, distinto in 12 problemi — 62.

Ἀπορίαι Στράτωνος πρὸς τὸν πρῶτον λόγον τὸν ἀπὸ τῶν ἐναντίων: 63 distinto in 7 dubbii; e

Λύσεις: 64, distinto in 6 soluzioni.

Ἀπορίαι Στράτωνος πρὸς τὸν ἀπὸ τῶν ἀναμνήσεων λόγον: 65, distinto in due dubbii.

Περὶ τοῦ τελευταίου (cod. Per. λόγου): 66-157, che termina con una poco chiara, e per quanto si può intendere strana spiegazione dell' offerta del gallo ad Esculapio, della quale pure la ragione vera (vedi n. 263 del dialogo) è data nel problema 96 della serie quarta.

Le ripetizioni e le contradizioni son molte tra tutte queste domande e risposte come già osservava l' Holstenio (*Epp. ad Div.* ed. Boisson. p. 229); e n' ho notate parecchie. Il maestro, del quale si riveriscono le spiegazioni dove è chiamato il filosofo, (2), dove l' espositore, ὁ ἐξηγητής, chiunque questi sia o Olimpiodoro come vuole il Wyttenbach (*ad Phaedon* p. 306) o Giamblico come crede il Fabricio (*Bibl. Gr.* 6. 5.

p. 267) o Siriano come meglio giudica il Finkh (p. 222); mentre nella prima serie Proclo è nominato quattro volte, nella seconda, nella terza e nella quarta non è nominato mai, quantunque dalla quinta appaia, che anche in questa avrebbe potuto essere nominato più volte, secondo osserva il Finkh stesso (p. 111). Così nella prima serie gli espositori attici sono nominati due volte; Paterio tre, Numenio due, Porfirio tre, Senocrate due, Longino una; dove nelle altre punto.

Pure, se questi scolii si riferiscono a più autori, e solo le πράξεις si possono attribuire ad Olimpiodoro o piuttosto riproducono lezioni sue, si scorge attraverso tutti una stessa scuola d'ermeneutica e di speculazione; una scuola sottile nel ragionare e mistica nel sentire.

Quante da essa si credessero le prove dell'immortalità dell'anima, appare solo da un luogo del commento che si può attribuire ad Olimpiodoro. Da questo si deduce che le prove erano riputate cinque; ma di sole due è indicato chiaramente che fossero la prima e la seconda delle cinque, e sole tre son date nel proprio commento di Olimpiodoro; le altre si possono raccogliere da una od altra serie di problemi.

È sempre fatta distinzione, in ciascuna prova dell'ipotesi dal sillogismo. Quella è la maggiore di questo, o per se evidente o raccolta induttivamente, il principio su cui il sillogismo si regge. (ARISTOT. *Met.* IV. 1. 1013 a 16). Applicavano, cioè le forme rigide della logica Aristotelica a formulare il pensiero Platonico, a fine di me-

glio difenderlo da ogni attacco nelle dispute quotidiane.

È bene il ricercare, se il Ficino e l' Erizzo che citano amendue il commento d' Olimpiodoro al Fedone, n' avessero dinanzi un testo più compiuto di quello che ha pubblicato il Finckh. Io credo di no.

La citazione che se ne trova nel Ficino è questa: « Sunt qui velint et homines et alia illic nascentia quamplurimum ex aethere aereque componi, quam minimum vero ex crassioribus elementis; ut hominum corpora quasi aerea sint, fructibusque maxime aereis nutriantur. Quod ne quis tanquam impossibile neget, Olympiodorus Aristotelis adducit historiam, in quo Aristoteles vidisse se inquit hominem qui solo aere nutebatur et sole » In *Phæd. Epit. op.* II. p. 1194. Onde s'induce ch'egli attribuiva ad Olimpiodoro la serie quarta dei problemi o piuttosto la quinta; poichè la testimonianza di Aristotele è citata nel n. 65 di quella e nel n. 138 di questa; ma con qualche varietà nei due luoghi, e l'espressione di Ficino ritrae più dal secondo che dal primo. (ξέ. ὅτι δὲ δεῖ τι (l. δύναται) καὶ ὅλον γένος ἀνθρώπου εἶναι οὕτω τρεφόμενον, δηλοῖ καὶ ὁ τῇδε ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσι μόναις τρεφόμενος, ὃν ἱστόρησεν 'Αριστοτέλης, ἰδὼν αὐτὸς. — ρλή. Εἰ ἐνταυθα ἱστόρησεν Αριστοτέλης ἄνθρωπον ἄϋπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφομένον ἀέρι, τί χρὴ περὶ τῶν ἐκεῖ οἴεσθαι); Quale fosse la precisa espressione d' Aristotele non si può giudicare; poichè il luogo non si trova nei suoi libri superstiti.

L' Erizzo nel suo *Commento sul Fedone* (vedi *Proem.* p. 120 e n. 213) cita più volte Olimpiodoro:

p. 110. « Olimpiodoro, parlando dello scopo di questo dialogo, dice che l'intenzione di Platone fu dimostrare l'anima essere una cosa tale, ch' ella insieme con la morte non si dilegui o se ne vada in fumo, ma ch' ella rimanga e si conservi per ritornare in vita ». Donde appare ch' egli riputasse di Olimpiodoro la serie quinta dei problemi; poichè il primo di questi è tradotto nelle sue parole.

p. 118. « Olimpiodoro nei suoi commentarii sopra il Fedone, scrive ch' essendo alcuni lignaggi nel mondo, che alcune volte altrimenti si trovano, ed alcuni altri, che sono uniti con le supreme unità, fa mestieri esservi ancora un mezzano lignaggio, il quale nè abbia congiungimento con Dio, nè sia di quelle cose, che sempre si trovano secondo il peggio ed il meglio, ma che sia sempre perfetto, e che mai dalla propria virtù non si diparta, immutabile veramente, ma non perciò col superiore congiunto; e tutto questo lignaggio si chiama demonico ». La qual citazione, credo, si riferisca al problema 12 della serie quarta.

p. 131 C. « In questa opinione è ancora Plotino et Porfirio et Olimpiodoro, il quale alle sopradette cose aggiugne, che alcuno può uccidere sè stesso in una grande necessità » La quale opinione è espressa nella prima parte degli Scolii; 5 seg.

Ma tal volta traduce da Olimpiodoro senza citarlo: p. 129: « E questo (che egli sia cosa

empia l'uccidere sè medesimo) pare ch'egli dimostri con due argomenti, l'uno veramente favoloso et Orfico, et l'altro dialettico et filosofico »; che son parole della prima πρᾶξις d'Olimpiodoro p. 1.

Non paia soverchio, che io mi sia così trattenuto a ricercare le traccie degli Scolii d'Olimpiodoro nei Platonici italiani del cinquecento. È così lungo l'intervallo di tempo, posteriore al loro, nel quale non è più lecito di citare un italiano, che abbia commentato e illustrato Platone. È bene mostrare, che l'incuria dei nipoti non ha esempio ne' padri; e che se in alcuni studii siamo tuttora gli ultimi, c'è stato pur un tempo in cui v'eravamo i primi o piuttosto i soli.

II

Darò ora una breve notizia dell'opinioni dei commentatori Greci, secondo risultano da tutti cotesti scolii, sul contenuto e l'argomentazione del dialogo.

Tre, nel parer loro, sono i problemi che vi si trattano:

1.° Che il filosofo non si debba uccidere.
2.° Che il filosofo debba desiderare di morire.
3.° Che l'anima sia immortale.

PRIMO PROBLEMA

Che il filosofo non si debba uccidere.

Dei tre argomenti *suoi*, che Olimpiodoro allega per provare che l'uomo non si debba uccidere, è notevole il terzo che trova riscontro in Porphyr. *Sentent.* 8; ed è questo: — Il volontario vincolo bisogna sciogliere volontariamente; l'involontario con discioglimento involontario, e non all'inversa; adunque, la vita naturale ch'è involontaria, si deve sciogliere con discioglimento involontario, la morte naturale; la vita passionata (μετ' ἐμπαθείας, cioè soggetta alle impressioni sensibili), che noi abbiamo scelto per nostra elezione, si deve sciogliere con volontario discioglimento, la purificazione.

Gli argomenti Platonici, invece, dice essere due; l'uno mitico ed orfico; l'altro dialettico e filosofico. Il primo è dedotto dalla dottrina Orfica, nella quale Dionisio è, dopo Urano, Crono, e Giove, il quarto Re del mondo, e del cui corpo, divorato da' Titani, son nati gli uomini, sicchè il corpo nostro è dionisiaco.

Il secondo invece è formulato così: se gli Dei hanno cura di noi e noi siamo cose loro, non bisogna uccidere sè stessi, ma commettersi in loro. Poichè se fosse l'una sola di queste due cose — cioè o noi fossimo cosa degli Dei, però essi non avessero cura di noi, ovvero l'inversa, sarebbe in qualche modo razionale l'uccidere sè stessi: ma, poichè è l'una cosa e l'altra, non bi-

sogna da sè sciogliere il vincolo. Però, Olimpiodoro, reggendosi sul *forse* che Platone aggiunge al divieto di far violenza a se stessi, e sulla affermazione di lui, che v'ha alcune necessità le quali sforzano a ciò (62. C), sostiene che in alcuni casi il suicidio sia legittimo, giovandosi d'un luogo di Platone nella Repubblica (407 E) e d'un altro delle Leggi (854 C), della dottrina di Plotino (Ennead. 1. 9), e di quella della *ragionevole dipartita* degli Stoici, concludendo che non è lecito d'uccidersi quanto al corpo, perchè ciò torna di danno al corpo, bensì è ragionevole suicidarsi per un maggior bene dell'anima, come quando questa sia danneggiata dal corpo (p. 1-6).

SECONDO PROBLEMA

Che il filosofo desideri di morire.

LA 1.ª PROVA

consiste in un sillogismo *ipotetico* « Se il filosofo medita la morte, sopravvenendo questa, non la teme, non vi ripugna, non la disdegna; ora, il primo si dà; si dà, dunque, il secondo » — (p. 15).

LA 2.ª PROVA

è tratta non dalla vita, come la prima, ma dalla cognizione, ed è riassunta così:

« il filosofo dispregia le sensazioni: chi dispregia queste, dispregia altresì il corpo, nel quale le sensazioni sono.

« chi dispregia il corpo, lo fugge; chi lo fugge, separa sè stesso dal corpo; chi separa sè stesso da questo, vuol morire; giacchè s' è definito che la morte non sia altro, se non separazione dell' anima dal corpo (p. 19) ».

TERZO PROBLEMA

L' immortalità dell' anima

Olimpiodoro riassume così il contenuto del dialogo sino al principio della prova diretta dell' immortalità dell' anima:

Socrate, dopo mostrato, che il filosofo non ha paura della morte, perchè spera di andare presso migliori padroni ed amici, ha introdotto queste altre due proposizioni, l' una che vi sia una provvidenza (πρόνοια), la quale dà a ciascuno secondo il merito, affinchè il filosofo consegua la sorte che gli spetta; l' altra che l' anima sia eterna, affinchè consegua quello ond' è degna; e Cebete non eccepisce dubbio rispetto alla prima come persuaso ch' egli ne sia; bensì rispetto alla seconda, se l' anima sia immortale; onde seguono le prove (λόγοι) intorno all' immortalità di essa (p. 41).

LA I.ª PROVA

consiste in un raziocinio (ipotetico), così formulato:

« Se il vivente ed il morto sono l' uno dall' altro, le anime nostre esistono nell' Averno (ἐν

ᾅδου); ma il primo si dà; adunque, anche il secondo ».

Ed aggiunge il seguente schiarimento, cominciando, com'egli dice, *ab alto*: — Si deve sapere, che i contrarii, secondo Platone, sono duplici, o le qualità stesse, o gli oggetti aventi le qualità; e le qualità stesse non vuole che si mutino l'una nell'altra, ma vuole che si seguano l'una l'altra, poichè nessuna parte di bianchezza si trasmuta nel nero; ed invece i corpi, che hanno ricevuto i contrarii, si trasmutino dall'uno all'altro; perchè persistono nella trasmutazione dei contrarii. Il che essendo così, poichè e la morte e la vita sono contrarii, poichè esse non si trasmutano l'una nell'altra, come le qualità, e però sono l'una dopo l'altra, bisogna che nella trasmutazione di essi vi sia qualcosa che persista, poichè qualcosa persiste in ogni trasmutazione; e poichè il corpo non persiste (giacchè si risolve in elementi) resta che persista l'anima; e se sempre persiste, adunque sempre è l'anima. (p. 41).

La maggiore, che i contrarii si generino l'uno dall'altro, è provata, secondo Olimpiodoro (p. 47), in tre modi:

Primo, induttivamente, poichè sono allegati molti contrarii che si trasmutano l'uno nell'altro.

Secondo, dalle generazioni e dalle vie (ἐκ τῶν γενέσεων καὶ τῶν ὁδῶν); poichè, se le *vie* (i processi) si trasmutano l'una nell'altra, come l'imbianchimento (ἡ λεύκανσις) nell'annerimento (μέλανσιν), molto più si trasmutano gli uni negli altri i fini (*stati*), come il bianco ed il nero:

Terzo, dalla continuità nella natura; perchè

« questa zoppicherebbe, se uno dei contrarii si trasmuterebbe nell'altro, e l'altro non si trasmutasse nell'uno, e col tempo venisse meno l'uno dei contrarii (p. 47; e sul secondo argomento anche p. 49).

LA 2.ª PROVA

è tratta dalla dottrina della reminiscenza. « Socrate, dice Olimpiodoro, dopo mostrato del vivo e del morto, che l'anima permane dopo la separazione dal corpo, cioè sussiste dopo (μεθυπάρχει), mostra ora con questa seconda prova che l'anima esista anche prima, per raccogliere dalle due prove che l'anima è più del corpo, poichè esiste prima e dopo di questo (n. 51) ».

Ed Olimpiodoro aggiunge che queste due prove erano da Giamblico credute ciascuna sufficiente a provare l'immortalità dell'anima; poichè, se il vivo ed il morto si generano l'uno dall'altro, e sempre l'uno dall'altro, l'anima è eterna; ed altresì, se l'imparare è ricordare, l'anima è eterna. Altri invece congiungevano le due prove insieme; poichè la prima mostrando che le anime nostre vivono nel mondo di là, mostra l'anima incorruttibile, e la prova presente dalla reminiscenza, la mostra *ingenerata*; « sicchè quando tu congiunga le due prove insieme, conchiuderai che sia ingenerata ed incorruttibile » (p. 52). Olimpiodoro (3) non crede che abbiano ragione nè gli uni nè gli altri; che le due prove nè a parte nè insieme provino che l'anima sia immortale, ma solo che esista prima per alcun tempo

e dopo (προυπάρχουσαν χρόνον τινὰ καὶ μεθυπάρχουσαν): per lo che appunto, Platone, comprendendo che non s'è ancora dimostrata la tesi proposta, porta altre prove per metterlo in sodo; e sola la quinta prova, quella dall'essenza, dimostra propriamente l'immortalità dell'anima (p. 52).

Questa prova dalla reminiscenza, che Olimpiodoro distingue molto accuratamente dalla memoria (4), è risoluta in due (p. 54 seg.):

1.° che l'imparare sia ricordare; e questo è provato dal riscontrarsi nell'imparare gli elementi del ricordare (ἐκ τοῦ δεικνύναι ἐναρμόζοντα τῇ μαθήσει τὰ εἰρημένα στοιχεῖα πεντε τῆς ἀναμνήσεως: p. 56).

2.° che le idee esistano nell'anima (dove s'osservi che Olimpiodoro all'idee nell'anima riserva la denominazione di εἴδη. οὔτί φημι αἱ ἰδέαι, ἀλλὰ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ εἴδη). (p. 50).

LA 3.ª PROVA (5)

è tratta dall'indissolubità dell'anima; e riassunta così:

« L'anima è invisibile; l'invisibile si addice di più agl'indissolubili.

L'anima pensa (νοεῖ) più del corpo; ciò s'addice più agl'indissolubili.

L'anima impera al corpo; ciò s'addice più agli indissolubili ».

Sopra le quali proposizioni sillogizza la tesi proposta (συλλογίζεται τὸ προκείμενον) così:

L'anima in tutti i rispetti rassomiglia più

agl' invisibili; ciò che in tutti gli aspetti rassomiglia più (agl' invisibili), è più indissolubile; l' anima è più indissolubile.

Ciò che è più indissolubile, è più longevo del corpo.

L' anima, adunque, è più longeva del corpo.

Però in un altro luogo di questi scolii (p. 120), o Olimpiodoro o altri ne sia l' autore, la prova dell' immortalità dell' anima dalla dottrina dalla reminiscenza è sciolta nei seguenti sillogismi:

LA MAGGIORE	LA MINORE	LA CONCLUSIONE
(τὸ συνημμένον (6))	(ἡ πρόσληψις)	(τὸ συμπέρασμα)
se l' imparare è ricordare, le anime nostre esistono prima che si generino (εἰ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις, εἰσὶν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ πρὸ γενέσεως).	ma l' imparare è ricordare	esistono dunque le anime nostre prima di generarsi.

I (7)

ogni uomo appena nato	usa del senso	(ἐννοεῖ) pensa da' sensibili gl' insensibili	o ha la cognizione di ciascuna cosa specificata (διηρθρωμένην) o l'ebbe.

2

ogni uomo ovvero ha la cognizione di ciascuna cosa specificata ovvero l' ebbe ed ora non l' ha specificata (ἀδιάρθρωτον)	ma non l' ha,	adunque l'ebbe.

3

ogni uomo	ebbe una cognizione specificata ed ora non l' ha	ricevendo ora le nozioni (τὰς ἐπιστήμας) ricorda.

4

ogni uomo	ricevendo le nozioni ricorda	dimenticò ciò che sapeva prima	o conobbe innanzi di generarsi o nel generarsi o dopo.

5

ogni uomo o ebbe la scienza prima di generarsi o nel generarsi o dopo	ma non si dette nè il secondo caso nè il terzo	adunque la prima.

6

ogni anima	ebbe innanzi di generarsi la cognizione di quello che ora impara	era innanzi al corpo.

Di queste sei serie di sillogismi, le prime tre dimostrano la minore che l'imparare sia ricordare; e le seconde tre la maggiore, che se l'imparare è ricordare, l'anima nostra era innanzi di generarsi.

I quali sillogismi son ripetuti in un'altra parte degli scolii (p. 172), che porta il titolo: Εἰς τὸν Φαίδωνα ἀπο τοῦ περὶ τῶν ἐναντίων λόγου; però, alla distesa:

Ogni uomo appena nato usa del senso; chiunque usa del senso concepisce le idee (εἴδη) dei sensibili, o specificamente (διηρθρωμένως) o no: ogni uomo dunque concepisce le idee dai sensibili (8).

Il più longevo del corpo persiste anche dopo la separazione da questo (poichè neanche i corpi si corrompono subito, ma perdurano, e soprattutto se sono imbalsamati presso gli Egizii).

Adunque, l'anima perdura dopo la separazione (p. 61. Vedi anche p. 131 e 180).

LA 4.ª PROVA

consiste nella confutaziona della dottrina che l'anima sia un'armonia (9); confutazione che è

fatta mediante tre sillogismi. (c. 41. 91. E — 92 E.)

Il primo è nella seconda figura (10), ed è tratto da quello che s'è dimostrato innanzi che l'anima cioè preesista al corpo (p. 137).

Il secondo (c. 42. 92 E — 94 B), anche nella seconda figura (p. 138), ed il terzo si reggono sopra tre ipotesi.

La prima (c. 42. 93 A) che nessuna armonia o composizione possa essere altrimenti di quello che siano gli elementi onde la composizione o l'armonia risulta (*μηδεμίαν μηδὲ σύνθεσιν ἄλλως ἔχειν ἢ ὡς ἔχει τὰ ὧν ἐστιν ἁρμονία ἢ σύνθεσις*: p. 137).

La seconda, (C. 42. 93 A.) che l'armonia o la composizione non faccia nulla per sè a parte degli elementi (*μηδὲν ποιεῖν μηδὲ πάσχειν τὴν ἁρμονίαν ἢ τὴν σύνθεσιν καθ' ἑαυτὴν χορὶς τῶν ὑποκειμένων*).

La terza (C. 42 93 A.), che l'armonia non è in grado di guidare quello in cui e di cui è (*οὐκ ἂν ἡγοῖτο τῶν ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ἐξ ὧν*).

I quali sillogismi sono così formulati in un altro luogo di questi scolii (11):

I.

Nessuna armonia è innanzi a quello in cui è; ogni anima è innanzi a quello in cui è; l'anima, dunque, non è armonia.

II.

Contrastare quello in cui è, non è proprio di nessuna armonia; contrastare quello in cui è, è proprio di ogni anima; l'armonia non è, dunque, anima, nè l'anima armonia.

III.

Il terzo sillogismo non è formulato; ed è detto che la prima sua ipotesi non sia propriamente quella, che gli si attribuisce nel luogo citato più su, bensì questa: nel modo che gli elementi (τὰ ὑποκείμενα) sono armonizzati, così è l'armonia o più o meno o in maggiore o in minore grado (ἢ μᾶλλον ἢ ἧττον ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον) (12).

LA 5.ª PROVA

è sciolta in questi sillogismi (13)

anima — porta sempre vita — è cosa incapace di morte — immortale.

anima cosa immortale eterna indestruttibile.

cioè:
l'anima porta sempre vita;
ciò che porta sempre vita è incapace di morte
ciò ch'è incapace di morte (ἄδεκτον θανάτου).
è immortale

APPENDICE SECONDA

Le obbiezioni di Stratone contro la prova de' contrari e dalla reminiscenza

---

Di Stratone di Lampsaco è stato scritto da molti, e non senza ardore, poichè fu ingegno audace, e il primo a dire, che l'intelligenza sia un'ipotesi, della quale la natura, per essere intesa, non ha bisogno (14). Si può sulla sua vita e le sue dottrine leggere per tutti ZELLER, *Geschichte der Philosophie;* vol. II, 2 Abth. 20. p. 904 seg.; e consultare FABR. *Bibl. Gr.* ed. Harl. III. 240, 506. Plutarco, *Adv. Col.* 14, 3, p. 1115, afferma che egli tenesse opinioni contrarie a Platone circa al movimento ed alla mente ed all'anima ed alla generazione. Non si può dubitare, che siano appunto di lui le obbiezioni contro le prove dell'immortalità dell'anima, che negli scolii di Olimpiodoro sono attribuite ad uno Stratone. Vedi FABR. (*op. cit.* ed. Harl. X. p. 332; e Creuzer (OLYMP. *in Plat. Alcib. Comment.* Proem. § 2. p. XVI). Però, sarà difficile riconoscervi quel maraviglioso ingegno, che Polibio (Exc. lib. XII. 25.) gli riconosce nel confutare o sbugiardare le opinioni degli altri, quantunque aggiungesse che pareva a chi sa, assai minore di sè, quando metteva avanti del suo, ed esponeva un suo pensiero; caso, del resto, che si è dato

sempre e si dà altresì nel frammento che il Leopardi ha supposto d'aver tradotto da lui.

I.

Le obbiezioni contro la prova dai contrarii son ripetute in due posti e diversamente; nel problema 165 della serie terza, dove ne son contate cinque (p. 150), e nel problema 63 della quinta, dove ne son contate sette (p. 186); oltrechè una di queste obbiezioni, quella che invalida, come di troppo largo ed indeterminato uso, la prova tratta dall'irrecittività della morte per parte dell'anima, è esposta e discussa a parte nel problema 78 della serie quinta p. 192.

Queste obbiezioni si possono riassumere così.

1. Se è immortale quello, che non è capace di morte, non solo l'anima è immortale, e il semplice, ma l'animato e il composto.

2. Se l'anime sono immortali, perchè portano seco la vita, non solo l'anime razionali son tali, ma anche le irrazionali e le vegetative. Anzi, come ogni cosa intanto è quello che è, in quanto respigne quello ch'essa non è, — ciascuna natura quello ch'è contro natura, ciascuna generazione quello che le repugna —, niente mai finirebbe.

3. L'immortalità e l'indestruttibilità non sono tutt'uno. Il sano è immortale, ma non indestruttibile.

4. La vita non è sostanza essa stessa, ma qualità d'una sostanza. Questa, come l'ha, così la rigetta.

5. L'anima non è causa di vita, ma effetto.

6. Come il fuoco, sinche è, non riceve il freddo; così l'anima, sinchè è, è immortale, poichè non cagiona vita, se non sinchè è.

7. Del rimanente, quando anche l'anima fosse sostanza e causa, e non ricevesse la morte, che è il contrario della vita cagionata da essa, ad ogni modo sarebbe finita, e ad ogni modo s'estinguerebbe da sè.

8. Che ogni contrario si generi dal suo contrario, non è vero;

A. Perchè dalla parte morta non si rigenera la parte viva.

B. perchè le cose che si generano le une dalle altre sono soltanto le medesime nella specie, non nel numero.

C. perchè molte cose, che si generano da altre, non generano queste da sè; dalle legna è fatto il carbone, non viceversa; dai giovani i vecchi e non viceversa.

D. I contrarii si possono generare l'uno dall'altro, sicchè il sostrato resta, non dopo che questo si sia corrotto.

E. In ogni generazione, sinchè dura, si genera sempre secondo una sola specie.

II

Le obbiezioni contro la prova tratta dalla dottrina della reminiscenza sono nei problemi 65 della quinta serie (p. 188) e 41 della serie prima (p. 126).

Si possono riassumere così:

1. Le cognizioni (ἐπιστῆμαι) non sono reminiscenze. Se fossero queste, quando le anime l'avrebbero acquistate? ovvero innanzi del tempo, e allora, le saprebbero sempre, come quelle colle quali il tempo non sarebbe in nessuna relazione, nè partirebbero da esso; o dopo il tempo ed allora noi saremmo attualmente scienti.

2. Se la scienza fosse reminiscenza, noi sapremmo, senza che nessuno c'insegnasse.

III

V'ha un'obbiezione contro la negazione del *più* e del *meno* nell'anima nel problema 123 della serie terza (p. 142). Questa è, che come l'armonia è più acuta e più grave, così l'anima è più veloce o più tarda.

Da queste obbiezioni che toccano più e diversi luoghi del Fedone, parrebbe che Stratone non avesse lasciate senza contradizione nessuna delle prove che vi si danno, dell'immortalità dell'anima. Ma per accertarsi di ciò e per comprendere anche meglio le confutazioni toccate in questi scolii, bisognerebbe leggere il libro di Olimpiodoro *adversus Stratonem*, che giace manoscritto nella Biblioteca Regia di Monaco, e del cui contenuto nessuno ch'io sappia, dà informazione precisa. L'Harndt (*Catal. condicum ms.*

Biblioth. Reg. Bavar.. Tom. 1, p. 528), che ne dà notizia, e il Creuzer (*op. cit.* p. XVI) dichiarano di non averlo letto. Quando io sarò, in questo rispetto, in miglior condizione della loro, ritratterò questo soggetto, che non è senza importanza, e mi par trascurato (15).

NOTE DELL' APPENDICE

(1) Quanto ad un suo scritto inedito contro Stratone, che gli è attribuito dal Creuser si veda la n. 15.

(2) Vedi n. 2.

(3) Egli è, in effetto, *il filosofo* dal quale si allega l'opinione dopo quella degli altri.

(4) ἀνάμνησις... ἐστιν ἀνανέωσις μνήμης,... μνήμη δὲ μονὴ τοῦ νοῦ.... μνήμη μὲν καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις, ἡ δε ἀνάμνησις μέχρι τῶν λογικῶν ἵσταται. (P. 52)

(5) Nella parte che rimane, questa prova non è chiamata *terza*, ma pare che questo numero le spetti tra le cinque di Olimpiodoro. Essa si riferisce a pag. 78. B. del Fedone.

(6) Συνημμένον è propriamente la maggiore d'un sillogismo ipotetico. Vedi PRANTL, *Logik.* I. p. 385: Nel sillogismo

Se A è, B è;
Ma A è,
Dunque B è.

l'inciso — Se A è, si chiama l'ἡγούμενον; l'altro — B è, — l'ἑπόμενον; l'intera proposizione — se A è, B è — il συνημμένον; la seconda proposizione: — Ma A è — l'ἀμετάληψις; la terza: — Dunque B è — il συμπέρασμα. Vedi anche p. 446.

(7) Chi trascriveva questo raziocinio, o come uditore o come copista, aggiunge di suo, quantunque non appaia come un'aggiunta: ἀλλ'οὕτω μὲν ὁ ἐξηγητής· μήποτε ἄμεινον ἀντὶ τοῦ ἐννοεῖν τὰ εἴδη, ὃ τισι καὶ ἀμφισβητούμενον ἐστιν, ἐννοεῖν φάναι ἀπὸ τῶν ἀτόμων τὰ καθόλου· ταῦτα γαρ ἡμᾶς ὑποτρέχει πάντως, εἴτε τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, εἴτε τὰ πρὸ τῶν πολλῶν. Si vede, che l'uditore o copista voleva che la dottrina s'applicasse non a spiegare le *idee*, della cui esistenza nel senso platonico, o egli o altri

dubitava, ma a spiegare bensì gli universali, che voleva astratti da' singolari, o che si avessero a ritenere idee o no, e qualunque fosse la lor relazione col reale.

(8) Questa è una forma abbreviata di rappresentare più sillogismi, che s' intrecciano coll' altro. A formularli per intero, si dovrebbe dire:

L' uomo, appena usa del senso, pensa da' sensibili gl' insensibili,

Ma l' uomo usa del senso, appena nato,

Dunque etc.

E così di seguito,

(9) Di questa quarta prova è discorso non nel commento di Olimpiodoro, bensì in un capitolo a parte, intitolato — ὁ περὶ τῆς ἁρμονίας λόγος, —; e che forma i § ρδ' (104) — ριγ (113) degli scolii posti sotto il nome di Plotino o del Cheronese. Vedi il Finckh p. 124, n. 2.

(10) Aristot. *Analyt. pr.* 1, 5, 1. 80, A.

(11) P. 183. In una lor sezione, che porta questo titolo in parte non appropriato al suo contenuto: Ἐπιχειρημάτων διαφόρων συναγωγὴ δεικνύντων ἀναμνήσεις εἶναι τάς μαθήσεις ἐκ των τοῦ Χαιρωνέως Πλουταρχου.

(12) È notevole lo schiarimento che è dato di questa formola: ἔστι δὲ το μὲν πλεῖον ἢ ἔλαττον τῆς ποσότητος τῶν φθόγγων· ἢ γὰρ διὰ τεσσάρων ἡ ἁρμονία, ἐπειδὴ τέσσαρες οἱ φθόγγοι ἢ διὰ πέντε ἢ διὰ πασῶν, ἐπειδὴ πᾶσαι· τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον τῆς ἐπιτάσεως καὶ ανεσεως· ἔχει γὰρ ἑκάστη ἁρμονία πλάτος τι κατὰ τὴν αἴσθησιν, οὐ μὴν κατὰ τὸν ἁρμονικὸν λόγον· πᾶς ἄρα λόγος εἰς περὶ ἑνός, ὅθεν τουτο μᾶλλον ἐπίστευειν οἱ Πυθαγόριοι, ἡ τῇ αἰσθήσει κρινουσῃ· διὸ προσέθηκεν, εἴπερ ἐνδέχεται μᾶλλον καὶ ἧττον ἡρμόσθαι, εἰς τὰς κατὰ ἀριθμὸν ἁρμονίας ἀποβλεψας. οὐ τὰς ἐξηρημένας λέγω, ἀλλὰ τὰς κατατεταγμένας. P. 184.

(13) P. 149. Si trovano nella porzione degli scolii, che va sotto il titolo neanche appropriato al suo contenuto: Κεφάλαια τοῦ ἐκ τῶν ἀναμνήσεων λόγου: e portano il numero ρξα (161) e col titolo speciale Συλλογισμοί. I quali son ripetuti p. 191 sotto questa forma:

l' anima, a quello in cui è presente, porta la vita; tutto quello che porta qualcosa, è incapace di ricevere (ἄδεκτος) il contrario di questo; l' anima dunque è incapace di ricevere il contrario della vita.

L' anima è incapace di ricevere il contrario di quello

che porta; il contrario di quello che porta è morte; l'anima, quindi, non è capace di ricevere la morte.

(14) Cic. *Acad.* II, 38, 121: negas sine deo posse quidquam: ecce tibi e transverso Lampsacenus qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris..... negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecumque sint, docet omnia esse affecta natura.

(15) Il Creuzer, *op. cit.* scrive così: « Est in libris manuscriptis Bibliothecae Regiae Bavaricae Monacensis codex Graecus, qui inscribitur Olympiodori: *Olympiodori adversus Stratonem.* Sunt ibidem Stratonis aliquot libri graece scripti in cod. mscr. C. Angririt Ign. Hardtius: Quis ille Strato sit, quidem nescio, nisi Lampsacenus sit, de quo Fabricius vol. II. p. 311. (vol. 3 p. 506 seg. ed. Harles) memorat, aut Isocratis discipulus. Certe nullibi quid quam de his opuscolis inveni». Ego qui libros nondum legerim, nec ipse decernam. Sed tamen ubi eorum titulos considero, qui argumenta indicant a Peripateticorum disputationibus non abhorrentia, coniiciam eos Lampsaceni esse, qui Theophrasti discipulus, Peripatum haud mediocriter ornaverat. Cic. *De N. D.* I, 9. ibiq. Interpretes. Et verum extra dubitationis aleam dudum posuerat Fabricius in *Bibl. gr.* Vol. X, p. 633 ed. Harl. ubi consimilia excerpta in bibliotheca Gudiana, deinde in Fabriciana obvia memorantur quae Stratonis Lampsaceni nomen habent ».

Da queste parole del Creuzer io avevo tratto la notizia, che Olimpiodoro avesse scritto un trattato contro Stratone. Ma avendo ottenuto dalla Biblioteca di Monaco il codice al quale qui il Creuzer si riferisce, per mezzo della squisita cortesia del Barone di Thatphoens, ministro di Baviera a Roma, al quale ne rendo pubbliche grazie, ho potuto esaminarlo a mio agio, e persuadermi che non vi si contiene nessun trattato di Olimpiodoro contro Stratone, e che di Stratone non vi sono rispetto al Fedone, se non solo le obbiezioni già pubblicate negli scolii d'Olimpiodoro del Finckh; dico rispetto al Fedone; perchè, se non erro, è inedito il commento al Fileco, e piuttosto ad alcune parti di questo, posto sotto il nome di Stratone stesso, e trascritto nel codice da p. 103 *recto* a p. 117 *verso.* Ho detto, se non erro, perchè non sono in grado ora di giudicare, se questo commento che nel

codice Bavarico è attribuito a Stratone, sia il medesimo di quello che lo Stallbaum ha pubblicato sotto nome di Olimpiodoro; e neanche se si deve dire piuttosto, che l'amanuense di detto codice intendesse attribuirlo non a Stratone, ma a Paterio attico, al quale come s'è detto, p. 445, attribuisce tutta questa parte degli scolii pubblicati dal Finck, che va da p. 104 a p. 208.

Ho fatto una molto esatta comparazione del codice Bavarico coll'edizione del Finckh; ma mi par inutile il riprodurla qui. Forse lo farò in un lavoro speciale sopra Stratone. Mi basta qui dire che quel codice ha gli scolii distribuiti assai diversamente che in questa edizione; e come ha per i primi gli scolii, che assegna a Paterio Attico da f. 1 a f. 103, così ha per gli ultimi da f. 286 a f. 347, e divisi da quelli da molti trattati di autori diversi gli scolii che il Finckh pone per i primi, le 13 πράξεις σὺν θεῷ, che sole mi son parse appartenere ad Olimpiodoro; e dà loro questo titolo: —ἐξήγησις σοφωτάτη εἰς τὸν Πλάτωνος διάλογον περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς.

FINE DEL VOLUME II.

Indice del Volume II.